اُردُو مرکز لائبریری

مذہب اور باطنی تعلیم

مصنفہ

جناب مرزا محمد سعید دہلوی ایم۔ اے۔ آئی، ای، ایس
سابق نائب معتمد محکمۂ تعلیمات گورنمنٹ آف انڈیا

مطبوعہ

"اردو مرکز لاہور"

۷۸۶

فہرست مضامین مذہب اور باطنی تعلیم

مضامین مندرجہ کتاب

پہلا باب

باب دوم

باب سوم

باب چہارم

"اُردو مرکز لاہور"

اردو زبان کے مؤرّخ و محقق سے یہ حقیقت مخفی نہیں کہ اردو ادب اپنے پنج صد سالہ دورِ حیات میں جو ذخیرہ بیکراں فراہم کر چکا ہے اُس کی کمیّت و کیفیّت کا صحیح اندازہ وقت کے ایک راز کی طرح نگاہوں سے مستور ہے۔

صحیح طور پہ کسی کو یہ معلوم نہیں کہ اب تک اردو لٹریچر میں کتنا کام ہو چکا ہے۔ کن کن مصنفین نے، کس کس دور میں، کس کس صنفِ ادب پر، کون کون سی قابلِ ذکر کتابیں لکھی ہیں۔

اردو ادب دوسری ملکی زبانوں کے ادبیات میں اپنا موزوں مقام اس لیئے حاصل نہ کر سکا کہ وہ ابتدا سے اپنی افادی حیثیت پیش کرنے سے عاجز رہا ہے۔

اس بے نصیبی کے وجوہ حسب ذیل ہیں:-

(۱) اردو مصنفین اردو زبان کے تصنیفی دور کے آغاز سے آج تک کبھی کسی رابطۂ اتحاد و اختلاط میں منسلک نہ ہو سکے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ذرائع آمد و رفت کی دشواریوں کے سبب ملک کے ایک گوشے کے ادیب دوسرے گوشے کے اہلِ قلم اور اُن کے تصنیفی کارناموں سے صدیوں تک بے خبر بھی رہے۔ مولانا محمد حسین آزاد دہلوی

"آبِ حیات" کے مقدمے میں میر فضلی کی "دہ مجلس" (مرتبہ ۱۱۴۵ھ) کو اردو نثر کی پہلی کتاب اس لئے بتاتے ہیں کہ میر فضلی خود "دہ مجلس" کو اردو نثر کی پہلی کتاب ظاہر کرتے ہیں۔ حالانکہ اس پہلی کتاب کی ترتیب سے کئی صدی پیشتر ملک کے جنوبی حصّے میں اردو کا تصنیفی دور شروع ہو چکا تھا۔ خیر میر فضلی کا عہد طوائف الملوکی کا عہد تھا، اُس وقت وسائل سفر موجود نہ تھے۔ وہ اگر دکنی مصنّفین اور اُن کی اردو تصانیف سے بے خبر رہے تو تعجب نہیں۔ حیرت تو یہ ہے کہ مولانا آزاد کہ متاخرین میں شمار ہوتے ہیں فضلی کے عہد سے پونے دو سو سال بعد بھی جنوبی ہند کے مصنّفوں کی خدمات سے بے خبر ہیں۔

اِس واقعے سے یہ اندازہ ہو سکے گا کہ عہد بہ عہد کے اردو مصنّفین باہمی افادہ و استفادہ سے ابتدا سے محروم چلے آتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ملک کے اردو مصنفین کی انفرادی مساعی میں کبھی کوئی ایسا رابطہ قائم نہ ہو سکا کہ اردو ادب کے کیف و کم کے متعلق کوئی صحیح اندازہ ہو سکے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ملک میں کوئی ایسا جامع و حاوی اردو کتبخانہ نہیں جس میں عہد بہ عہد کی اردو تصانیف فراہم کی گئی ہوں؛

(۳) کوئی ایسی مکمّل فہرست بھی آج تک مرتب نہ ہو سکی جس میں ہر دور کی اردو تصانیف، اُن کے موضوع تصنیف، مصنفین، اور مصنّفین کے حالات کا اجمالی یا تفصیلی ذکر درج ہو؛

(۴) معلومہ اردو ادب بھی ایک انبارِ بے کراں ہونے کے باوجود رطب و

یا لیں، کار آمد و غیر کار آمد عناصر سے مخلوط ہے یہی اندازہ نہیں ہو سکتا کہ اس ذخیرۂ گراں بار میں افادی حیثیت کا لٹریچر کتنا ہے ؟

مندرجہ بالا وجوہ و اسباب کی بنا پر عوام و خواص اردو ادب کے ماضی و حال سے بے خبر رہنے کی بنا پر علوم و فنون سے اردو زبان کو تہی دامان خیال کرتے چلے آئے ہیں صوبوں کی ٹیکسٹ کمیٹیوں، یونیورسٹیوں اور سیاسی حلقوں میں مدت سے اردو کی مزعومہ بے مائگی کا رونا رویا جا رہا ہے اور نتیجۃً اردو سیاسی، علمی و تعلیمی طور پر اپنے حقوق التفات سے محروم چلی آتی ہے۔

اس کے علاوہ اردو زبان باایں ہمہ وسعت و درازدامنی اس لئے بھی علمی زبانوں میں شمار ہونے کی عزت سے محروم چلی آتی ہے کہ اس زبان کا دائرۃ المعارف (انسائیکلو پیڈیا) آج تک مرتب نہ ہو سکا۔ اردو ادب کی یہ اشد ضرورت بھی ہندوستان کے دور ترقی کی ہم عمر ہو چکی ہے۔

(۵) موجودہ ترقی پذیر اردو کے تمام جدید و قدیم الفاظ پر مشتمل ایک جامع و مکمل لغات کی ترتیب اب تک نہیں ہو سکی۔ اس کے بغیر بھی اردو زبان ترقی یافتہ زبانوں کے زمرے میں شامل نہیں ہو سکی۔

(۶) اردو زبان میں "چوہے نامہ"، "بلّی نامہ"، "جون پور کا قاضی" یا بے مغز پبلشروں کی شائع کردہ پہلی جماعت سے لے کر مڈل تک کی بے مایہ نصابی کتابیں تو انبار در انبار ملیں گی مگر علمی، تاریخی، تنقیدی یا فنی موضوع پر بلند تصانیف بہت کم ہیں۔

اور کچھ ہیں بھی تو موجودہ بدمذاقی کے دور میں دیمک کی خوراک یا ردّی کے بھاؤ فروخت ہوتی ہیں۔ بلکہ اکثر حالات میں تو یہ ہو رہا ہے کہ جو اہلِ علم تحقیق و تدقیق کی دھن میں اپنی کسی ضخیم تصنیف پر زندگی کی بہترین ساعتیں قربان کر دیتے ہیں۔ اشاعتی مصارف میسّر نہ آنے کے سبب وہ مایۂ فخر و مباہات تصنیف مسوّدات ہی کی حیثیت میں اپنی چند روزہ زندگی گزار کر مصنّف کو اشاعتی تفکّرات سے آزاد کر دیتی ہے۔

اردو زبان و ادب کے اس ناسازگار ماحول پر کئی صدیاں بیت چکی ہیں۔ اردو بولنے والوں کو اس امر کا بہت کم احساس ہوا کہ ایک ایسی زبان جس کا لٹریچر ہمارے کلچر کی نگہبانی کرتا ہے۔ کچھ توجّہ کی مستحق ہے۔ اردو ادب کی ان محرومیوں کے پیش نظر راقم الحروف نے آنریبل سر عبد القادر، خان بہادر شیخ نور الٰہی آئی، ای، ایس، پنڈت برجموہن کیفی دہلوی کی نگرانی میں "اردو مرکز" کے نام سے ۱۹۲۷ء میں ایک ادارۂ تصنیف و تالیف حسب ذیل مقاصد کی تحصیل کے لئے قائم کیا:۔

(۱) اردو ادب کے موجودہ ذخیرے میں سے چھان بین کے بعد جاندار اور باقی رہنے کے قابل حصّوں کا شعبہ وار انتخاب تاریخی ترتیب کے ساتھ مجلّدات میں محفوظ کرنا تاکہ اردو دانوں کو اندازہ ہو سکے کہ اردو ادب کا کون سا شعبہ کس قدر سرمایہ دار اور کون سی صنف کس درجہ تشنۂ تکمیل ہے۔

(۲) اردو زبان کے بلند پایہ مصنفین کی ایسی قابلِ قدر تصانیف کا شائع کرنا جو ادبِ اردو کے لئے متاعِ فخر و ناز ہیں اور سامانِ اشاعت کے میسر نہ آنے سے

اب تک محرومِ اشاعت ہو رہی ہیں۔

(۳) حالات کی مساعدت کے ساتھ ساتھ "اردو انسائیکلوپیڈیا" کی ترتیب و طباعت کا اہتمام کرنا۔

(۴) موجودہ ترقی یافتہ اردو کی ایک ایسی جامع و حاوی لغت کی تالیف جو تمام جدید الفاظ و محاورات پر مشتمل ہو۔

"اردو مرکز" کے یہ اہم مقاصد و اغراض صرف اصول بیانی اور فریبِ نمائش کے لئے تجویز نہیں کئے گئے تھے۔ بلکہ اپنی عاجزانہ حیثیت و استطاعت کے مطابق تجویز کار کے ساتھ ساتھ تحصیل کار کا بھی آغاز کر دیا گیا۔ اور ملک کے سترہ انشاء پردازوں کی ایک جماعت مجلس نگراں کے زیرِ ہدایت انتخابِ ادب کے کام پر لگا دی گئی۔

پانچ ہزار روپے کے صرف سے ہر صنفِ ادب سے متعلق ہر عہد اور ہر درجے کی اردو کتابیں حاصل کر کے اُن پر نقد و تنقید کی قینچی چلا دی گئی۔ دو سال کے طویل و عمیق مطالعے کے بعد مجلس انتخاب نے اردو ادب کے ایک انبار میں سے جاندار اور مفید حصّوں کا انتخاب کر کے ۱۵۰ مجلدات میں ترتیب دیا۔ جس کی پہلی قسط ۳۲ مجلدات کی صورت میں، مدّت ہوئی اشاعت پذیر ہو چکی ہے۔

ملک کے عمائد و ائمہ، مقتدر اخبارات و رسائل، اہلِ نظر و اہل الرائے نے نہایت بلند الفاظ میں "اردو مرکز" کے ان مطبوعات پر اظہار رائے کیا۔ صوبہ پنجاب و سرحد کی ٹیکسٹ بک کمیٹیوں نے اپنی منظور شدہ کتابوں میں اور الہ آباد و مدراس کی

یونیورسٹیوں نے اپنے اردو نصابوں میں داخل کرکے ان کی بلند مائگی پر مہر ثبت کی۔ اُردو مرکز کے دوسرے مقصد کی سعیٔ تحصیل کا افتتاح ہندوستان کے ایک عالی جاہ مصنّف و ادیب کی اِس محققانہ تصنیف "مذہب اور باطنی تعلیم" کی اشاعت کی صورت میں ہو رہا ہے۔

یہ بیش بہا تصنیف حضرت مصنّف کے دَہ سالہ عمیق مطالعے کا نتیجہ ہے۔ یہ اپنے موضوع پر اردو زبان میں پہلی محققانہ تصنیف ہے۔ اس کے سیر حاصل اور دماغ افروز علمی مقدمے کو پڑھ کر ہر صاحبِ نظر فاضل مصنّف کی حیرت انگیز وسعتِ نظر، عُمقِ نظر اور رفعتِ نظر کا اندازہ کر سکے گا۔

مرزا محمدؐ سعید کی بلند شخصیت کسی تعارف کی نیاز مند نہیں، وہ اُس وقت صوبے کے سب سے بڑے تعلیمی ادارے (گورنمنٹ کالج لاہور) میں انگلش لٹریچر کے پروفیسر تھے جب کہ انگریزی زبان کی اعلیٰ تعلیم صرف علمائے انگلستان کا حصّہ سمجھی جاتی تھی۔ اُن کے تبحّر و جامعیّت کو دیکھ کر ہی مشہور مبصّر جسٹس شاہ دین مرحوم نے فرمایا تھا کہ ڈاکٹر اقبال اور میاں عبدالعزیز[1] کی طرح مرزا سعید بھی اِس صوبے کے لئے سرمایۂ فخر و مباہات ہیں۔ مرزا صاحب عہدِ طالب علمی ہی میں ایک اردو ادیب و مصنّف کی حیثیت سے روشناس ملک ہو چکے تھے۔ اُن کا مشہور دلکش ناول "خوابِ ہستی" جو اُن کے عہدِ طالب علمی کی تصنیف ہے۔ جن

---

[1] آنریبل خان بہادر میاں عبدالعزیز ایم۔ اے۔ سابق فنانشل کمشنر پنجاب

حضرات نے پڑھا ہے وہ اُن کی بے پناہ انشا پردازی کی صحیح داد دے سکتے ہیں۔

میرے لئے یہ امر موجبِ غرور و ناز ہے کہ "اردو مرکز" اُن کی بہترین تصنیف کو شائع کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہے۔

اِس گرانقدر کتاب کی بلند حیثیت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے پنجاب کے منتخب خوش نگار کاتب سے اِسے لکھوایا گیا۔ صوبے کے بہترین مطبع میں قیمتی کاغذ پر اِسے چھپوایا گیا اور واقعہ یہ ہے کہ تجارت کے تمام پہلوؤں کو نظر انداز کر کے اس کی اشاعت کا انتظام کیا گیا ہے۔ کاپیوں کی تصحیح میں بھی ممکن اہتمام مدِّ نظر رہا۔ دو ادیب مسوّدات سے مقابلہ کر کے اُن کی تصحیح کے فرض انجام دیتے رہے ؛

تاجور
چیف ایڈیٹر رسالہ شاہکار و بریم

اُردُو مرکز لاہور

معذرت اور شکریہ

اِس ناچیز کتاب کو علمی تصنیف ہونے کا دعویٰ نہیں اور اس لئے ہر ایک قول کی تائید میں سند پیش کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ تاہم جو کچھ لکھا گیا ہے تحقیق اور ذمہ داری کے کامل احساس کے ساتھ لکھا گیا ہے مصنّف نے حتی الامکان یہ سعی کی ہے کہ مختلف فرقوں کے عقائد کے بیان میں دلآزار تنقید سے احتراز کیا جائے لیکن اگر نادانستہ کوئی ایسا فقرہ اس کی قلم سے نکل گیا ہو تو معافی کا خواستگار ہے۔ نیز وہ یہ بھی اُمید رکھتا ہے کہ کتاب کے بیانات سے مصنّف کے ذاتی عقائد کے بارہ میں کوئی قیاس روا نہ رکھا جائے گا۔ مولوی رکن الدین صاحب ایم اے۔ ایم او ایل لکچرار گورنمنٹ کالج رہتک مصنّف کے دلی شکریہ کے مستحق ہیں۔ کہ اُنہوں نے کتاب کے مسودے کی ایک صاف اور خوشخط نقل تیار کرنے کی زحمت گوارا فرمائی۔ اور علامہ تاجور صاحب کے اس احسان کا اعتراف بھی مصنّف کا اخلاقی فرض ہے کہ اُنہوں نے مخلصانہ فیاضی سے طباعت واشاعت کا بارگراں اپنے ذمّے لیکر کتاب کو قارئین سے روشناس ہونے کا موقعہ دیا۔

محمد سعید

یادگار فرزند مرحوم

محمد اویس

پیدائش (دہلی) ۳۱-اکتوبر ۲۳ء - وفات (دہلی)

۱۹-اگست ۱۹۳۴ء

ہم نے مانا کہ اس گیارہ سال سے کم کی مختصر زندگی میں بھی والدین اور بہن بھائی اس کے دل کو پوری طرح خوش نہ رکھ سکے لیکن عالم رنگ و بو کی دلفریبیاں اس کے حواس کو مسرور کرنے کے لئے کافی تھیں۔ پھر کیوں اسقدر اس نے دنیا سے آنکھیں پھیر لیں؟ آفرینش آدم سے لیکر اس وقت تک موت و زیست کے اسرار کو معلوم کرنے کی لاکھوں کوششیں کی گئیں جن میں سے بعض کا اس کتاب میں بھی ذکر آتا ہے اور اگرچہ کوئی انسان ان اسرار کو منکشف نہیں کر سکا لیکن آدمی کے دل میں بار بار اور بے اختیار یہ سوال پیدا ہوتا ہے ؎

وہ صورتیں الٰہی کس دیس بستیاں ہیں
اب جن کے دیکھنے کو آنکھیں ترستیاں ہیں

محمد سعید



جناب مرزا محمد سعید دہلوی ایم۔ اے۔ آئی۔ ای۔ ایس سابق نائب
معتمد محکمۂ تعلیمات گورنمنٹ آف انڈیا

مذہب اور باطنی تعلیم

مقدمہ

(۱)

جنگ عظیم کے اثرات

اس کتاب کو شروع کرتے ہوئے دفعتہً میرے دل میں اس ہولناک جنگ کا خیال آتا ہے جس کو ختم ہوئے آج پورے چودہ برس گزر گئے، لیکن جس کے مضر اثرات اب تک باقی ہیں۔ اگر نوع انسانی کو ایک نظام جسمانی تصور کیا جائے تو یہ جنگ اس جسم میں ایک شدید مرض کی مانند تھی، جو تمام قُویٰ کو ہیجان میں لاکر اُن کی مجموعی کیفیت میں ایک غیر معتدل تغیر پیدا کر دیتا ہے، جس سے کم از کم ایک طویل مُدت کے لئے اس جسم کو اپنی صحت کا احساس باقی نہیں رہتا، اور اگرچہ اُن قُویٰ کی فطری ترکیب میں کوئی فرق نہ آیا ہو لیکن اُن کے افعال کچھ ایسے بے ربط اور غیر منتیقن ہو جاتے ہیں کہ جسم کی بقا معرضِ خطر میں آجاتی ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اگرچہ جنگ کی وجہ سے دُنیا کی طبعی دولت میں کوئی فرق نہیں آیا، یعنی زمین کی پیداوار میں کوئی کمی نہیں ہوئی، فصلوں کی فراوانی بدستور ہے۔ قیمتی اور مفید جمادات کے زیرِ زمین خزائن مثل سابق کے محفوظ ہیں، لیکن اقتصادی تنظیم کے منتشر ہو جانے کی وجہ سے کسب معاش کے وسائل تنگ ہو گئے ہیں، تجارت کی رفتار سُست پڑ گئی ہے، زرِ نقد کی کساد بازاری ہو گئی ہے، اور دُنیا کے اکثر ممالک افلاس و تنگدستی کے شاکی معلوم ہوتے ہیں۔ یہی حال دُنیا کے سیاسی نظام کا ہے، وہ سیاسی تعمیرات جن کے زیرِ سایہ دُنیا کی آبادی کا بیشتر حصہ صدیوں سے اپنی زندگی قناعت کے ساتھ گزارنے کا عادی ہو گیا تھا اب بوسیدہ اور خراب نظر آنے لگی ہیں اور اُن کو منہدم کر کے جدید تعمیرات مہیّا کرنے کی سعی ہر سمت کی جا رہی ہے۔ فلسفہ اور مذہب بھی اس عملِ تخریبی سے محفوظ نہیں رہے اور اگرچہ مہذب دُنیا میں جنگ عظیم سے پہلے بھی تشکیک و الحاد کو خاصہ فروغ ہو گیا تھا لیکن اس کے بعد سے تو قدیم معتقدات

کا اعتبار اور وقار تقریباً معدوم ہوگیا ہے ،

لیکن اگر ہم اِس تمثیل کو ذرا اور وسعت دینا پسند کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ شدید امراض بسا اوقات جسمِ انسانی کے لئے بعض مفید نتائج بھی پیدا کر سکتے ہیں ، یعنی اکثر مشاہدہ میں آیا ہے کہ ایسے امراض فاسد رطوبات و اخلاط کو جسم سے خارج کر کے اُس کو اس قابل بنا دیتے ہیں کہ وہ بتدریج نہ صرف اپنی زائل شدہ طاقت کو بحال کر سکے بلکہ اپنی مجموعی کیفیت میں وہ صحت اور اعتدال قائم کر سکے جو مرض کے لاحق ہونے سے پیشتر اُسے نصیب نہ تھا۔ اس مشاہدہ پر اعتماد کرتے ہوئے دُنیا کی موجودہ حالت سے مایوس و ہراساں ہونے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی ، بلکہ یہ اُمید پیدا ہوتی ہے کہ موجودہ اضطراب و ابتری کچھ عرصہ کے بعد دُور ہو جائیگی اور نوعِ انسانی کچھ جد و جہد کے بعد کوئی ایسا نظام وضع کرے گی جو سابقہ نظام سے زیادہ مفید اور مستقل ثابت ہوگا۔ اس آیندہ نظام کی ہیئت کے متعلق آج کل بہت سے قیاسات کئے جا رہے ہیں ، لیکن ظاہر ہے کہ ان قیاسات سے کوئی تیقّن حاصل نہیں ہو سکتا ۔ اگرچہ ممکن ہے کہ ان میں سے بعض قیاسات اِنسان کے آیندہ نصب العین کے تعیّن میں معاونت کر سکیں ۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ انسان جو توقعات اپنی انفرادی زندگی کے متعلق کرتا ہے وہ بشرط استقلال اُس کی زندگی کی ایک مخصوص شکل بنا دیتی ہیں ۔ انسان کی اجتماعی زندگی کے لئے بھی اِس قسم کی تشکیل ناممکن نہیں اور ممکن ہے کہ بہت سے افراد کے تخیلات و قیاسات تمام نوعِ انسانی کے ارتقا کو ایک خاص روش پر چلا سکیں ؂

بہرحال جنگِ عظیم کے نتائج میں سے جو نتیجہ سرِ دست ہمارے پیش نظر ہے وہ یہ ہے کہ اس وقت عام طور پر ہر قسم کے قدیم معتقدات کی جانب (خواہ وہ انسان کی روحانی زندگی سے متعلق ہوں یا مادی زندگی سے) اگر بیزاری نہیں تو بے التفاتی اور سرد مہری ضرور پائی جاتی ہے اور جو سوالات زمانہ ماضی میں صرف چند فیلسوفوں اور سوفسطائیوں کی زبان سے اور وہ بھی نہایت مبہم الفاظ میں سُنے جاتے تھے اب نہایت صاف و صریح پیرایہ میں ہر کہ و مہ کی زبان سے سُننے میں آتے ہیں اور جن لوگوں کو بچپن کے تاثرات یا موروثی تعصّبات کی بنا پر پرانی روایات سے کوئی دلبستگی چلی جاتی ہے وہ بھی مجبور ہیں کہ ان روایات پر جدید زاویہ نگاہ سے نظرثانی کر کے کسی نئی شکل میں اپنے معاصرین کے سامنے پیش کریں ۔ اس صورتِ احوال کو قدرے فلسفیانہ پیرایہ میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ ارتقائے انسانی کے علل و اسباب کو فطری

قوانین کے اقتدار سے آزاد تصوّر کر کے عقل انسانی کا ہم آہنگ بنانے کی سعی کی جا رہی ہے سیاست میں جمہوریت و رائے عامہ کے اُصول نے خداوا د سلطنت کے خیال کو تقریباً کامل شکست دے دی ہے۔ مذہب میں خدا پرستی اور روحانی تصرّفات کی جگہ انسان پرستی اور مادی افادات کا زیادہ دخل ہوتا جاتا ہے، اور اخلاقیات میں اوامر و نواہی کی پابندی مشیت انسانی کی مطلق العنانی کے مقابل میں روز بروز ضعیف ہوتی جاتی ہے۔

نفسیات

مفصلۂ بالا واقعات اُن اشخاص کے لئے کافی حوصلہ شکن ہیں جو اب تک کائنات کو ایک روحانی سلطنت تصوّر کرتے ہیں، جن کا عقیدہ خدا کی خدائی میں بدستور راسخ ہے جو قدیم روایات کو زمانۂ حال میں بھی قابل احترام سمجھتے ہیں۔ جو ظاہر و باطن اور مجاز و حقیقت کے امتیاز کو مثلِ سابق کے قائم رکھنا چاہتے ہیں، یہ کہنا دشوار ہے کہ ایسے اشخاص کی آرا عقل پر مبنی ہیں یا تعصب و قدامت پرستی پر، لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ ہمارے موجودہ ماحول میں بھی بہت سی ایسی چیزیں موجود ہیں جو کسی حد تک ان اشخاص کے خیالات کی تائید و تقویت کا باعث ہو سکتی ہیں۔ ان میں شاید سب سے زیادہ نمایاں تو وہ ذوق و دلچسپی ہے جو اکثر متمدن ممالک میں باوجود مادیت کے غلبہ و اقتدار کے روحانیات کے مطالعہ کی جانب پائی جاتی ہے اور جس کے نتیجہ کے طور پر ہم دیکھتے ہیں کہ یورپ و امریکہ کے ہزارہا باشندے اُن عقاید کے حلقہ بگوش نظر آتے ہیں جن کو مغالطہ یا صحت کے ساتھ روحانیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ہندو اور بدھ مذاہب۔ اسلامی تصوّف۔ تھیاسوفی۔ آکلٹزم (علوم باطنی کا مطالعہ) سپرچولزم (عالم ارواح کا مشاہدہ) اور اسی قسم کے اور بہت سے مضامین عام توجہ کا مرکز بن گئے ہیں اور جہاں ایک سمت معقولات کو ترقی علم کا تنہا ذریعہ قرار دیا جاتا ہے سو وہاں دوسری جانب ہر قسم کے بے بنیاد توہمات و تخیلات کا دائرہ تسخیر روز بروز زیادہ وسیع ہوتا نظر آتا ہے۔ لیکن روحانیات کے حقیقی پرستاروں کے لئے یہ رجحان اس قدر مفید نہیں جتنا کہ علوم انسانی اور خصوصاً نفسیات کے مطالعہ کا شوق، جو دیگر علوم کے مطالعہ کے ذوق سے کسی طرح کم جاذب توجہ نہیں معلوم ہوتا۔ انیسویں صدی کے آغاز سے قبل ان علوم کے مبادیات بھی پردۂ جہالت میں مستور تھے۔ لیکن گذشتہ چالیس پچاس سال میں معلومات کا اتنا ذخیرہ فراہم ہو گیا ہے کہ ہم قیاسیات کو ترک کر کے استدلال و ثبوت کے ساتھ ارتقائے انسانی کے مختلف پہلوؤں پر اظہار رائے کر سکتے ہیں اور ان عقاید و مراسم کی حقیقت کو دریافت کر سکتے ہیں جو ہر زمانہ میں انسان کے اعمال و افعال پر ایک

زبردست اثر ڈالتے رہے ہیں علوم انسانی میں نفسیات کو اس اعتبار سے تقدیم حاصل ہے کہ ہر قسم کے انسانی تفکرات و تخیلات نفسیاتی قوانین کے تابع ہیں اگرچہ یہ ممکن ہے کہ ان قوانین کے متعلق ہمارا علم فی الحال ناکافی اور غیر معتبر تصوّر کیا جائے۔ مغربی دنیا میں جو کچھ تفتیش و تجسس نفس انسانی کے رموز و اسرار کے متعلق ہوا ہے اس سے کم از کم ایک نتیجہ کسی قدر یقین کے ساتھ اخذ کیا جا سکتا ہے۔ اور وہ نتیجہ یہ ہے کہ آدمیوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں معقولات کو بہت کم دخل ہے۔ اور انسان کے اکثر افعال بعض محسوسات اور طبعی میلانات کی تحریک سے ظہور میں آتے ہیں۔ اگرچہ یہ محسوسات و میلانات بجائے خود تربیت پذیر ہونے کی اہلیت رکھتے ہیں اور اُن کی تربیت میں عقل یا تجربہ کو بھی مداخلت کا موقعہ حاصل ہے نیز ان محسوسات و میلانات کے اظہار کا طریقہ بہت حد تک اُس ماحول کی ارتقائی کیفیت پر منحصر ہوتا ہے۔ جس میں کوئی شخص پیدا ہوتا اور بود و باش رکھتا ہے۔ انسانوں کی معاشرت رسم و رواج۔ دین و آئین میں جو اختلافات موجود ہیں وہ اس موخر الذکر حقیقت کی بدولت ہیں اور خلاف ازیں ان میں باوجود ان اختلافات کے جو مساوات اور مشابہت پائی جاتی ہے وہ اس امر کا نتیجہ ہے کہ فطرت انسانی بہت حد تک مختلف زمانوں اور مختلف ملکوں میں یکساں نظر آتی ہے لہذا وہ محسوسات و میلانات بھی جو افعال بشری کے محرک ہوتے ہیں اختلافِ زمانی و مکانی کے باوجود ہمرنگی اور ہم آہنگی کا ایک مستقل منظر پیش کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بشریت کے مختلف انواع تاریخی زمانہ کے آغاز سے لے کر اس وقت تک دُنیا کے ہر ایک حصہ میں ایک ہی قسم کی صفات سے متصف نظر آتے ہیں۔ اگرچہ ایک ہی نوع کے دو افراد کو بالکل متضاد ماحول سے سابقہ کرنا پڑے۔ مثلاً اگر ہم مشرق کے کسی بڑے فاتح کا مغرب کے کسی فاتح سے مقابلہ کریں تو اگرچہ ہم کو اُن کے طریقِ کار میں بیّن فرق نظر آئیگا لیکن جن اصلی صفات پر ان کی فاتحانہ شخصیت کا مدار ہے وہ دونوں میں مشترک نظر آئیں گی۔ یا اگر ہم قدیم زمانہ کے کسی ہادی یا پیشوا کا مقابلہ زمانہ حال کی کسی برگزیدہ ہستی سے کریں تو ہمیں ان کے ذاتی خصائل میں نمایاں مماثلت نظر آئیگی اگرچہ ان کا دائرہ عمل بالکل علیحدہ علیحدہ ہو۔ فطرت انسانی کی یہی یکسانیت اس حقیقت کا بھی سبب ہے کہ تاریخ عالم میں اکثر ایک واقعہ کی مثال دوسرے واقعہ میں مل جاتی ہے۔ اگرچہ یہ سمجھنا غلطی ہوگا کہ کوئی دو واقعات ایک دوسرے سے کُلّی طور پر مشابہ ہو سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر اسی جنگِ عظیم کو لیجئے۔ اپنے

علل و اسباب کے لحاظ سے اس جنگ میں کوئی ایسی بات نہ تھی جس کی نظائر بکثرت تاریخ میں موجود نہ ہوں لیکن جس وسیع پیمانے پر یہ جنگ ہوئی اور جس قدر تعداد آدمیوں کی اس جنگ سے براہِ راست یا بالواسطہ متاثر ہوئی اُن کی مثال دُنیا کی کسی سابقہ جنگ میں جس کا تاریخ میں مذکور ہے نہیں مل سکتی،

تاریخ اور علم النفس کا باہمی تعلق

فطرت انسانی کی یکسانیت کے متعلق جو نظریہ مندرجہ بالا سطور میں پیش کیا گیا ہے اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو تاریخ انسانی کا مطالعہ داستان گوئی کی حد سے گزر کر فلسفیانہ تحقیق و تجسس کی شان اختیار کر لیتا ہے۔ شاید یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ تاریخ کا اقوام کے لئے وہی مفاد ہے جو افراد کے لئے حافظے کا ہے۔ جس طرح کسی فرد واحد کے لئے ناممکن ہے کہ حافظے کے بغیر اپنی خودی کو مستحکم کر سکے اسی طرح اقوام کے لئے تاریخی روایات کے تحفظ کے بغیر اپنی ہستی کو قائم رکھنا ممکن نہیں۔ لیکن اس عملی مفاد سے فی الحال قطع نظر کرتے ہوئے یہ دیکھنا مقصود ہے کہ تاریخی مطالعہ علم النفس کے مکاشفات کی کس حد تک تکمیل کر سکتا ہے۔ علم النفس کے اہم ترین اصول دو طرح اخذ کئے جا سکتے ہیں یا تو ذاتی تجربہ اور مشاہدہ کی بنا پر جس کو ایک حدِ خاص سے زیادہ وسعت دینا ناممکن ہے اور یا اُن تجربات و مشاہدہ کے مطالعہ سے جو کتابوں اور زبانی روایات میں محفوظ ہو چکے ہیں اور اس قسم کی کتابوں اور روایات میں تاریخی کتابیں اور افسانے خاص طور پر سبق آموز ہیں۔ کیونکہ ان میں نہ صرف واقعات کو قلمبند کیا جاتا ہے بلکہ اُن واقعات سے متعلق اشخاص کی ذہنیت پر بھی کچھ روشنی ڈالی جاتی ہے۔ جہاں تک نفسیات کا تعلق ہے تاریخ اور افسانہ تقریباً مساوی حیثیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہاں یہ سوال پیدا نہیں ہوتا کہ کوئی واقعہ بجائے خود سچا ہے یا جھوٹا بلکہ سوال یہ ہوتا ہے کہ جن اشخاص کا اس واقعہ سے تعلق ہے اُن کے اعمال اور افعال فطرتِ انسانی سے کہاں تک مطابقت رکھتے ہیں اور ان اعمال و افعال سے انسان کے ذہنی قویٰ کے متعلق کیا معلومات حاصل کی جا سکتی ہیں۔ لیکن تاریخ کا نفسیات سے صرف یہی ایک علاقہ نہیں کہ اوّل الذکر ثانی الذکر کا ایک اہم ماخذ ہے۔ تاریخ نفسیات کے لئے معیار کا بھی کام دیتی ہے۔ کیونکہ نفسیات کے اکثر نتائج قیاس و درایت پر مبنی ہوتے ہیں۔ جن کا ثبوت ہمیں تاریخ کے صفحات میں تلاش کرنا پڑتا ہے۔

نفسیاتی تحقیق سے ہم صرف یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ کسی مفروضہ موقع پر اکثر انسانوں کا غالباً کیا طرزِ عمل ہوگا۔ تاریخ ہمیں بتا سکتی ہے کہ اس کے مماثل مواقع پر انسانوں نے واقعتہً کیا طرزِ عمل اختیار کیا ہے۔ اس طرح ہم ایک علم کے نتائج کا دوسرے علم کی معلومات کے ساتھ موازنہ کر کے صحیح رائے قائم کر سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں نفسیاتی تحقیق بدیہی طور پر صرف چند افراد کی ذہنیت کا مطالعہ کر سکتی ہے۔ اور جو معلومات اس طور پر حاصل کی جائیں اُسے انسانوں کی اجتماعی زندگی پر منطبق کرنے کے لئے تقریباً بالکل تاریخ پر حصر کرنا پڑتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ فطرت انسانی کی یکسانیت کی بنا پر ایک فرد یا چند افراد کی ذہنی کیفیت سے ہم ایک گروہ کی ذہنی کیفیت کا بھی اندازہ کر سکتے ہیں۔ لیکن تاریخ سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ انفرادی ذہنیت کے اعمال اجتماعی ذہنیت کے اعمال سے مختلف ہوتے ہیں اور جب انسان ایک گروہ میں مل کر عمل کرتے ہیں۔ تو اُن کی ذہنی کیفیت میں چند ایسے نئے عناصر شامل ہو جاتے ہیں جو فرداً فرداً اُن میں موجود نہ تھے۔ اور اُن عناصر کی آمیزش سے اُن کی ذہنی کیفیت بالکل بدل جاتی ہے۔ تاریخ کا ایک شعبہ ایسا بھی ہے جس میں واقعات کا ناکافی علم ہونے کی وجہ سے نفسیات پر زیادہ انحصار کرنا پڑتا ہے۔ اور یہ وہ شعبہ ہے جس کا تعلق تہذیب و تمدن رسم و رواج۔ مذہب و قوانین کے آغاز و ارتقاء سے ہے اور جس میں نسل انسانی کی ابتدائی حالت سے بحث کی جاتی ہے۔ اس حالت کا کچھ اندازہ زمانۂ قدیم کے آدمیوں کے آثار و مصنوعات سے بھی کیا جا سکتا ہے۔ جو ہم کو دنیا کے بعض خطوں میں مل سکتے ہیں۔ لیکن مصنوعات و آثار سے زیادہ تر اُن آدمیوں کی مادی زندگی کا پتہ چل سکتا ہے۔ اُن کے تخیلات و محسوسات، اُن کی آراء اور خیالات کا کچھ صحیح اندازہ نہیں ہو سکتا۔ تاہم اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ آج بھی ہر ایک انسان کا دماغ اپنے نشو و نما میں وہی ارتقائی مدارج طے کرتا ہے جو نسلِ انسانی نے اپنے ارتقا کے دوران میں ہزارہا سال میں طے کئے ہیں تو نفسیاتی تحقیق ہمیں قدیم انسان کی ذہنیت کو سمجھنے میں قابل قدر مدد دے سکتی ہے نیز یہ باور کرنے کی بھی کوئی خاص وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ جب عمل ارتقا نے انسان کی جسمانی ساخت میں کوئی معتد بہ فرق پیدا نہیں کیا تو وہ اُس کی دماغی ترکیب میں کوئی بہت بڑا فرق پیدا کر سکتا تھا۔ بلکہ اس کے خلاف اگر یہ مان لیا جائے کہ آدمی کی طبیعت و فطرت آج بھی وہی ہے جو ابتداء میں تھی اور اگر اس کی حالت میں کوئی فرق پڑا ہے تو وہ محض حشو و

روداد کی ذیل میں آتا ہے تو شاید حقیقت سے قریب تر ہوگا۔ جب انسان نے ہزار ہا سال کی مادی اور روحانی جد وجہد سے یہ سبق تک بھی نہیں سیکھا کہ اپنے معاملات کو صلح و آشتی کے ساتھ طے کر سکے اور یہ جانتے ہوئے کہ انسان یوں بھی ایک قلیل مدت کے اندر مرجاتا ہے ایک دوسرے کے مارنے میں اتنی سرگرمی نہ دکھائے جس کی ایک نہایت مہیب مثال گذشتہ جنگ عظیم ہے تو پھر یہ سمجھنا کہاں تک قرین عقل ہے۔ کہ اس کی دماغی ساخت میں مرور زمانہ نے کوئی خاص اصلاح کی ہے ؟ غرضکہ زمانہ حال کی نفسیاتی تحقیقات زمانہ ماضی کی تاریخی کیفیات کو سمجھنے میں نہایت وقیع امداد بہم پہنچاتی ہے ،

تاریخ اور نفسیات کے اس باہمی تعلق کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ بہت سے معاشرتی و اخلاقی مسائل جو جنگِ عظیم کے خاتمہ سے لے کر اس وقت تک ہمارے دماغوں کو پریشان کر رہے ہیں ۔ کوئی نئے مسائل نہیں بلکہ دُنیا کی تاریخ میں اُن کے مماثل مسائل پہلے بھی زیر بحث آچکے ہیں ۔ اِن میں جو نئی بات ہے وہ یہ ہے کہ وسائل آمد و رفت کی آسانی کی وجہ سے اب ہر ایک مسئلہ عالم گیر حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور پہلے اس قسم کے مسائل کا عمل واثر کسی خاص مُلک یا گروہ تک محدود رہتا تھا۔ مثلاً اس زمانہ میں سرمایہ داروں اور مزدوروں کی باہمی کشمکش کا بہت چرچا سُننے میں آتا ہے۔ اِس میں شک نہیں کہ اس کشمکش کی خاص صورت جو اس وقت درپیش ہے وہ جہاں تک پتہ چلتا ہے اس سے قبل کبھی رونما نہیں ہوئی تھی۔ کیونکہ وہ صورت براہ راست کلوں کی ایجاد اور عظیم الشان کارخانوں کے قیام کا نتیجہ ہے۔ لیکن اگر نظر غائر سے دیکھا جائے تو یہ کشمکش اُس طبعی مخاصمت کی صرف ایک خاص شکل ہے جو اکثر ملکوں اور زمانوں میں مفلس و زردار۔ آقا اور غلام۔ امیر اور غریب کے درمیان رہی ہے اور جس کی دبی ہوئی چنگاری کبھی کبھی فتنہ و فساد کے ایسے زبردست شعلے پیدا کر دیتی ہے جو کسی قوم کے معاشی و سیاسی نظام کو بالکل فنا کر دیتے ہیں۔ یونان قدیم میں یہ عداوت آزاد شہریوں اور غلاموں کی باہمی جنگ کی شکل میں نمودار ہوئی۔ رومتہ الکبریٰ کی شہنشاہیت کی تباہی کا ایک بڑا سبب امراء و عوام کا وہ بغض و عناد تھا جو اُس شہنشاہیت کو گھن کی طرح ہر وقت کھوکھلا کرتا رہتا تھا۔ ہندوستان میں یہی تخالف اونچی ذاتوں اور اچھوتوں اور کسی حد تک ہندو مسلمانوں کے افتراق کا ذمہ دار ہے۔ مختصر یہ کہ فطرت انسانی یہی ہے کہ جو لوگ اِس دُنیا کی نعمتوں سے بہرہ ور ہوں وہ اُن لوگوں کی نگاہ میں مبغوض ہیں جو ان نعمتوں سے محروم ہیں اور چونکہ سیاسی

قوت اکثر مالدار لوگوں کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ اس لئے یہ بھی ایک فطری امر ہے کہ محروم طبقہ اس سیاسی نظام کو تہ و بالا کرنے کی سعی کرتا ہے جس کی تباہی کے لئے اس طبقہ کی وہ فوقیت جو اُسے کثرت افراد کی بنا پر حاصل ہے بسا اوقات مؤثر سامان حرب بہم پہنچا دیتی ہے۔ جب یہ نتیجہ ظاہر ہوتا ہے تو ہم اُس کو انقلاب کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ یورپ کے عہد جدید کی تاریخ میں دو بہت عظیم الشان انقلاب ہوئے ہیں۔ یعنی ایک تو انقلاب فرانس، جو اٹھارھویں صدی کے آخر میں ہوا اور جس نے سیاسی استبداد کا خاتمہ کر کے جمہوریت کے اصول کو راسخ و مضبوط کر دیا۔ اور دوسرا روس کا وہ انقلاب جس کی یاد ابھی ہمارے دلوں میں تازہ ہے اور جس کے آخری نتائج کے متعلق ابھی کوئی رائے قائم نہیں کی جاسکتی۔ لیکن یہ سمجھنا غلط ہے کہ یورپ کی تاریخ میں انقلاب فرانس سب سے پہلی انقلابی تحریک ہے۔ اس انقلاب سے پیشتر بھی یورپ میں انقلاب کا شعلہ کئی مرتبہ بلند ہو چکا ہے۔ لیکن اُن مواقع پر اس کی آتش زنی کسی خاص جماعت یا خطہ ملک تک محدود تھی۔ لیکن انقلاب فرانس نے جو آگ لگائی اس کی تمازت یورپ کے ہر ایک ملک میں محسوس ہوئی۔ اور "مساوات۔ حریت۔ اخوت" کا جو نعرۂ جنگ اوّل مرتبہ فرانس میں بلند ہوا تھا اُس کی صدائے بازگشت نہ صرف یورپ بلکہ دُنیا کے دور افتادہ جوانب میں بھی آج تک سنائی دے رہی ہے۔ انقلاب فرانس اگرچہ اپنی ظاہری شکل میں ایک سیاسی تحریک تھی لیکن اس تحریک کی قوت دراصل اُن اقتصادی اور روحانی اسباب میں مضمر تھی جو اس وقت فرانس میں مہیا ہو گئے تھے۔ اسی کے مماثل کیفیات روس میں جنگ عظیم سے قبل اور بعد موجود تھیں جن کا نتیجہ انقلاب اور بالشویکی اقتدار کی شکل میں نمودار ہوا۔ وہی کیفیات دُنیا کے اکثر ممالک میں اب بھی کم و بیش موجود ہیں اور اس لئے دُنیا کو مزید انقلابات سے مامون تصور نہ کرنا چاہئے۔ اور یہ کیفیات وہی ہیں جو کسی قدر تفصیل کے ساتھ اس مقدمہ کی ابتدائی سطور میں بیان ہو چکی ہیں۔ انقلاب فرانس سے لے کر آج تک جو واقعات یورپ میں ہوئے اُن سب کو ایک ارتقائی سلسلہ میں منسلک کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ دکھایا جاسکتا ہے کہ اس ڈیڑھ سو۱۵۰ سال کے عرصہ میں جو کچھ بھی ہوا وہ یا تو اُن خیالات کے عملی انتشار کی بدولت ہوا جو فرانس کے انقلابیوں کے راہنما اصول تھے اور یا اُس برگشتگی کی وجہ سے ہوا جو ان خیالات کی جانب مخالف طبائع میں پیدا ہو گئی۔ لیکن اس اجمال کی تفصیل فی الحال ہمارا مقصود نہیں بلکہ اس حقیقت کو ذہن نشین کرنا منظور ہے کہ دُنیا میں جو روحانی اور مادی کیفیات اس وقت موجود ہیں وہ کوئی بالکل

نئی کیفیات نہیں بلکہ اس قسم کے حوادث پیشتر بھی گزر چکے ہیں۔ اگر صرف اس زمانہ کو لیا جائے جسے صحیح معنوں میں تاریخی زمانہ کہا جاسکتا ہے۔ اور صرف اُن واقعات تک اپنی نگاہ کو محدود رکھا جائے جن کا اثر ایک قوم یا ایک ملک ہی کے لئے مخصوص نہ تھا۔ بلکہ جن سے دُنیا کی بہت سی اقوام اور بہت سے ممالک اثر پذیر ہوئے تو ہم کہ سکتے ہیں کہ وہی کیفیات جو اس وقت دُنیا کے اکثر متمدن ممالک میں موجود ہیں۔ سنہ عیسوی کے آغاز کے وقت سلطنت روما کے اکثر حصص میں پائی جاتی تھیں۔ اُس وقت بھی قدیم سیاسی، معاشی اور اخلاقی نظام بوسیدہ ہوکر قابلِ انہدام تصور کیا جانے لگا تھا اور انسانوں کے طبائع کسی نئے نظام اور نئی طرزِ معاشرت کے لیئے بیچین نظر آتے تھے۔ یہ بیچینی کئی صدیوں تک اپنا کام کرتی رہی۔ یہاں تک کہ دینِ مسیحی کی اشاعت نے مغربی اقوام کے روحانی جذبات کے لئے سکون کا سامان مہیا کردیا اور رومی شہنشاہیت کے انحطاط نے اُن اقوام میں ایک نئی سیاست اور معاشرت کی روح پیدا کردی۔ لیکن وہ مشرقی اقوام جو رومی شہنشاہیت کے زیر اقتدار تھیں۔ اس نئی سیاست اور معاشرت سے بہرہ ور نہ ہوسکیں۔ اگرچہ انھوں نے عیسویت کو (جو در اصل اُن کی اپنی ایجاد تھی) قبول کرلیا۔ ان اقوام کے لئے ساتویں صدی عیسوی ایک نیا پیغام حیات لائی یعنی اسلام کا آغاز ہوا۔ اسلام کی اشاعت سے قبل سلطنت روما دو بڑے حصوں میں منقسم ہوچکی تھی اور ان مشرقی اقوام میں سے بعض تو اس سلطنت کے مشرقی جزو یعنی بازنطینی سلطنت کے زیر اقتدار تھیں (جس کا مستقر قسطنطنیہ میں تھا) اور بعض ساسانی سلطنت ایران کی تابع فرمان تھیں۔ یہ دونوں حکومتیں اپنی عظمت و شوکت کا زمانہ تقریباً ختم کرچکی تھیں اور سوائے ظاہری نمود و نمائش اور گزشتہ جاہ و جلال کی یاد کے اِن حکومتوں کے پاس اور کوئی سرمایہ نہ تھا جس سے اپنی ماتحت اقوام کی عقیدت کو خرید سکیں۔ مسیحیت بھی مشرق میں وہ قوت نمو پیدا کرنے سے قاصر رہی تھی جس کا اظہار اُس نے مغرب میں کیا تھا اور ایک طرف رہبانیت کے غلو اور دوسری طرف فلسفہ کے غلبہ نے اِس کے روحانی اور اخلاقی خلوص کو بہت حد تک فنا کردیا تھا۔ انسانی طبائع کسی ایسے تغیر کی منتظر تھیں جو اُن کے روحانی اور مادی میلانات کے لئے مناسب مواقع پیدا کرسکے اور اس وقت بھی کم و بیش وہی ماحول موجود تھا جو اس وقت موجود ہے۔

انقلاب اگر ہم اُن کیفیات کے لئے کوئی ایک نام تلاش کریں تو ہمیں سوائے

انقلاب کے کوئی اور زیادہ موزوں اور جامع لفظ دستیاب نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس لفظ نے سیاسیات میں کسی قدر مذموم معنی حاصل کر لئے ہیں اور انقلاب کا جو مفہوم عرف عام میں ہے وہ فتنہ و فساد قتل و غارتگری کے تصورات سے پاک نہیں۔ لیکن در اصل انقلاب ایک ہمہ گیر اصطلاح ہے جس سے جمعیت انسانی کے اُن تغیرات کو موسوم کیا جاتا ہے جو کثیر افراد اور وسیع قطعات پر نمایاں اور دیرپا اثرات ڈال سکیں۔ یہ تغیرات اعمال انسانی کے کسی شعبہ (سیاست۔ معیشت۔ اخلاق وغیرہ) سے متعلق ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ اکثر ایسا دیکھنے میں آیا ہے کہ جب کوئی وقیع انقلاب رونما ہوتا ہے تو اسکا اثر انسانی زندگی کے سب شعبوں پر کم و بیش ہوتا ہے۔ گو یہ ممکن ہے کہ کسی ایک شعبہ پر اور شعبوں سے زیادہ اثر پڑے۔ ہر ایک انقلاب عموماً اپنے زیادہ نمایاں اثر کی رعایت سے متصف کیا جاتا ہے۔ مثلاً ۱۷۸۹-۹۰ء کا فرانساوی انقلاب ایک سیاسی انقلاب خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اُس کا فوری نتیجہ استبدادیت کا خاتمہ اور جمہوریت کا آغاز تھا۔ اگرچہ انقلابی تحریک کا مذہب اور معاشرت پر بھی نمایاں اثر پڑا۔ اسی طرح عہد حاضر کا روسی انقلاب جسے بولشویکی انقلاب بھی کہتے ہیں در اصل ایک سیاسی اور اقتصادی انقلاب تھا۔ لیکن اُس کا اخلاق اور مذہب پر ایسا گہرا اثر ہوا ہے کہ اُس اثر کے نتائج کی اہمیت کا صحیح اندازہ لگانا سر دست دشوار معلوم ہوتا ہے۔ زمانہ ماضی کے جن انقلابات کا مجمل تذکرہ کیا گیا ہے اُن کی بھی یہی کیفیت ہے۔ مسیحیت کی ترویج و اشاعت نہ صرف ایک مذہبی تحریک تھی بلکہ اِس تبدیل مذہب کے ضمن میں یورپ کی مختلف اقوام کو جو رومی شہنشاہیت کے زیر اقتدار تھیں اس شہنشاہیت کے کھنڈروں پر جدید سیاسی اور معاشی تعمیرات کے قیام کا موقعہ مل گیا اور ایک نئے تمدن کی بنیاد پڑ گئی۔ اسلام کی اشاعت سے بھی اُن اقوام میں جو اس دین کے دائرۂ اثر کے اندر آ گئیں۔ اسی نوع کے اہم اور دیرپا تغیرات ظہور میں آئے۔ الغرض دُنیا کے جس انقلاب کو بنظر غائر دیکھا جائے اُس کے فوری اور ضمنی نتائج اس قدر کثیر اور اہم ہیں کہ بعض مؤرخین کا یہ نظریہ کہ دُنیا میں اِس وقت تک جو کچھ بھی ترقی ہوئی ہے وہ بتدریج نہیں ہوئی بلکہ ناگہانی انقلاب کی شکل میں ہوئی ہے قرینِ عقل نظر آتا ہے۔ مگر یہ نظریہ ایک حد تک ناقص مشاہدہ اور غلط قیاس پر مبنی ہے۔ کیونکہ اگر انقلاب سے مراد وہ جذبات انسانی کا ہیجان ہے جو وقتاً فوقتاً بعض اقوام کو لاحق ہو جاتا ہے اور جس سے مغلوب ہو کر دم دیوانہ وار تخریب و انہدام کے درپے ہو جاتی ہیں تو یہ نظریہ ہرگز قابل قبول نہیں معلوم ہوتا۔ حقیقت حال یہ ہے کہ معاملات انسانی میں کوئی عظیم الشان تغیر ہونے سے قبل ایک عرصہ دراز تک اُس تغیر کے

اسباب غیر معلوم پیرایہ میں اپنا کام کرتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ جب اُن اسباب کا عمل ایک خاص وسعت اختیار کر لیتا ہے تو انقلاب کی شکل میں نمودار ہو جاتا ہے۔ اور جب انقلاب کا سیلاب رفتہ رفتہ گھٹ کر منتشر ہو جاتا ہے تو ایک مزید عرصہ دراز تک اُس کے نتائج و اثرات اپنا عمل کرتے رہتے ہیں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ تاریخ نویسوں کی توجہ ان ماقبل اسباب اور مابعد نتائج کی جانب منعطف ہونے سے قاصر رہتی ہے اور وہ اِس انقلاب کو ارتقائے انسانی کی رو کے راستہ میں ایک خارجی رکاوٹ تصور کر لیتے ہیں۔ حالانکہ اس کی صحیح مثال ایک طوفانی موج کی سی ہے جو سمندر سے پیدا ہوتی ہے اور سمندر ہی میں مل جاتی ہے۔

کیا تاریخ اپنے آپ کو دُہراتی ہے؟

یہ ایک دلچسپ سوال ہے کہ آیا تاریخی واقعات کا تسلسل کسی منطقی ترتیب کے رنگ میں پیش کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اگر منطقی ترتیب سے مراد علل و اسباب کا سلسلہ ہے تو ظاہر ہے کہ اس سوال کا جواب لامحالہ اثبات میں دیا جائیگا۔ تجربہ اس بات کا شاہد ہے کہ کوئی واقعہ سبب کے بغیر نہیں ہوتا اور جب ایک خاص سبب موجود ہو جائے تو اگر کوئی اور ایسے اسباب پیدا نہ ہو جائیں جو اِس سبب کے اثر کو بیکار کر دیں تو جو واقعات اس کے نتیجہ کے طور پر ظاہر ہونگے ان میں ضرور مماثلت پائی جائیگی۔ اِسی سے یہ مقولہ رائج ہو گیا ہے کہ:۔

"تاریخ اپنے آپ کو دُہراتی ہے"

لیکن چونکہ عملی طور پر ناممکن ہے کہ جو اسباب ایک وقت میں موجود رہے ہوں بالکل وہی اسباب کسی دوسرے وقت میں بھی موجود ہو جائیں۔ لہذا جو واقعات اُن اسباب سے پیدا ہوں ان میں بھی کچھ نہ کچھ اختلاف ضرور پایا جائیگا۔ اس اختلاف کو ملحوظ رکھتے ہوئے شاید یہ مقولہ کہ تاریخ خود کو کبھی نہیں دہراتی اُسی قدر صداقت کے قریب ہے جتنا کہ وہ مقولہ جسے ہم ابھی بیان کر چکے ہیں۔ اگر ہم کسی جماعت یا گروہ کی تاریخ کو اُس دوگونہ صداقت کی روشنی میں ملاحظہ کریں تو ہم کو ہر ایک واقعہ کے دو پہلو نظر آئینگے۔ ایک وہ جو اس گروہ کے امتیازی خصائل اور زمانی و مکانی کوائف کا مظہر ہوگا اور دوسرا وہ جو ایسی مادی اور ذہنی خصوصیات کا حامل ہوگا۔ جو اس جماعت یا گروہ کی تاریخ کو اور اقوام کی تاریخ کے ساتھ مشابہ بناتی ہیں۔ اس مشابہت کی بنا پر کسی ایک قوم کی تاریخ کا غائر تبصرہ تمام بنی نوع انسان کی تاریخ کے مطالعہ میں ممد و معاون ہو سکتا ہے اور ماضی کا تذکرہ عہدِ حاضر کے حوادث میں سبق آموز

ثابت ہوتا ہے۔ اگر واقعات عالم کی تفصیل سے قطع نظر کرکے ان واقعات کے پہلوؤں پر غور کیا جائے تو یہ ممکن ہے کہ دنیا کی تاریخ کو کسی عقلی نظام کا تابع تصور کیا جا سکے۔ تاریخی واقعات کو عقل کے مطابق کرنے کی کوشش بارہا کی جا چکی ہے۔ تقریباً تمام مذاہب اپنی اخلاقی تعلیم کے علاوہ بعض تاریخی آراء اور قیاسیات پر بھی حصر کرتے ہیں۔ اور ان میں یہ عنصر بھی شامل ہوتا ہے کہ تاریخی واقعات سے ایسے اصول و معانی اخذ کئے جائیں جو روحانیت و حسن اخلاق کے لئے باعث تقویت ہو سکیں۔ مذہب کی نگاہ میں اقوام کا عروج و زوال اور وقوعات ارضی کا رد و بدل قدرت الہٰی کا مظاہرہ و مکاشفہ ہے اور ہر ایک پابند مذہب انسان کو کم و بیش اس خیال کی تائید کرنی لازمی ہے۔ بعض مورخین پابند مذہب نہ ہونے کے باوجود بھی یہی رائے رکھتے ہیں۔ بعض اور مورخین سیاست و اقتصادیات کو فطری قوانین کی ذیل میں لاکر واقعات کو اُن قوانین کے عمل کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ فطری قوانین میں نفسیاتی قوانین کو بھی شمار کیا جا سکتا ہے لیکن وہ مورخین جو انسانی جدّ و جہد کو خارجی مجبوریوں کا پابند خیال کرتے ہیں۔ اُن مورخین سے بہ آسانی تمیز کئے جا سکتے ہیں جو اس جد و جہد کو خود فطرت انسانی کی تحریک کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ لیکن جو چیز اُن سب آراء میں مشترک ہے وہ یہی عقیدہ ہے کہ دنیا میں جو کچھ بھی ہوا یا ہو رہا ہے وہ بے معنی اور عبث نہیں ہے۔ بلکہ اس کا کچھ مدّعا و مفہوم ضرور ہے جس کو ہم بھی بطور خود سمجھنے کی کوشش کر سکتے ہیں

فلسفۂ تاریخ

اس کوشش کا ماحصل وہ علم ہے جس کو فلسفۂ تاریخ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یوں تو شاید ہی کوئی مورخ ہو جو قصداً یا بلا قصد اپنی تحریر میں بعض فلسفیانہ مفروضات کو استعمال نہ کرتا ہو۔ لیکن اکثر مورخین کا مقصد اوّلین صرف واقعات اور اُن کے باہمی ربط و تسلسل کا انکشاف ہوتا ہے اور یہ مورخین فلسفہ تاریخ کے عالم نہیں خیال کئے جا سکتے۔ مگر مورخین کا ایک مختصر گروہ ایسا بھی ہے جو اس کام کی دشواری اور دقت کے باوجود تاریخ کو فلسفیانہ اُصول سے مطابق کرنا چاہتا ہے اور واقعات کی ظاہری صورت کے علاوہ اُن کے باطنی معنی کو سمجھنا اور سمجھانا چاہتا ہے۔ معمولی انسان جو فلسفیانہ بصیرت سے محروم ہیں ان مورخین کی تحریر کو کسی قدر شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھنے کے لئے قابل معافی ہیں۔ کیونکہ بسا اوقات جسے فلسفہ تاریخ کہا جاتا ہے وہ محض مورخ کے اپنے ذاتی اور قومی تعصبات کا ایک عالمانہ مظاہرہ ہوتا ہے۔ اگر مورخ تعصبات

سے بالاتر بھی ہو جاتے تو بھی اس کا فلسفہ یک طرفہ ہونے کے الزام سے شاذ و نادر بری ہو سکتا ہے۔ اور یہ بات ماننی پڑتی ہے کہ فلسفہ تاریخ منطقی درایت و ثبوت سے بہت زیادہ وجدانی تخیل و قیاس کا مرہون منت معلوم ہوتا ہے۔ لیکن فلسفہ تاریخ کا یہ نقص کوئی مخصوص نقص نہیں۔ بلکہ یہ وہی نقص ہے جو کم و بیش تمام انسانی فلسفہ میں پایا جاتا ہے اور جس کی وجہ سے فلسفیانہ نظریات کبھی کمال یقین کا مرتبہ حاصل نہیں کر سکتے۔ اس نقص کے باوجود فلسفہ جو فطرت انسانی کا ایک عنصر ہے ہمیں اپنے ماحول کو شناخت کرنے اور اپنے اعمال کو منظم کرنے میں نہایت مفید مدد دے سکتا ہے اور اسی طرح فلسفہ تاریخ کی قیاس آرائیاں بھی علمی و عملی مفاد سے خالی نہیں۔ اس کی بدولت ہماری عقل واقعات کی کثرت سے حیران ہونے کی بجائے ان واقعات کے تعلقات اتحاد و اتصال کو دیکھ سکتی ہے۔ اگر واقعات کو اینٹ پتھروں کا ایک انبار تصور کیا جائے تو فلسفہ تاریخ کی مثال ایک ماہر فن معمار کی ہے جو ان اینٹ پتھروں کو ترتیب دے کر ایک خوشنما عمارت کھڑی کر دیتا ہے۔ اگرچہ جس طرح بعض اینٹ پتھر تعمیر کے لئے بالکل بیکار ثابت ہوتے ہیں۔ اسی طرح بعض واقعات بھی فلسفیانہ تنظیم کے ناقابل پائے جاتے ہیں۔ شاید اس سے بھی زیادہ صحیح یہ تشبیہ ہو سکتی ہے کہ اگر واقعات کو کثرت کے لحاظ سے ایک جنگل تصور کیا جائے تو فلسفہ تاریخ کی مثال اس مسافر کی سی ہے جو اس جنگل کی تاریکی اور تنگی سے گھبرا کر کسی اونچے ٹیلے یا پہاڑی کا رخ کرتا ہے تاکہ اس بلندی پر سے درختوں کی نوعیت اور جنگل کی وسعت کا ٹھیک طور پر معائنہ کر سکے۔ غرضکہ فلسفہ تاریخ نہ صرف واقعات کو ایک سلسلہ میں منظم کر دیتا ہے بلکہ ماضی اور حال کے درمیان جو خلیج واقع ہے اس پر ایک ایسا پل تیار کر دیتا ہے جس کے ذریعے سے عقل و تخیل اس خلیج کو آسانی سے عبور کر سکتے ہیں۔

اسباب انقلاب

اگر انقلابات ماضی کی تاریخ پر فلسفیانہ نگاہ ڈالی جائے تو چند مشاہدات حاصل ہوتے ہیں جن میں سب سے زیادہ صریح یہ ہے کہ ہر ایک انقلاب مختلف اسباب کے مجموعہ کا نتیجہ ہوتا ہے جو ایک عرصہ دراز تک اپنا عمل کرتے رہتے ہیں۔ ان اسباب کو بنظر سہولت دو اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے یعنی مادی اور روحانی۔ مادی اسباب میں وہ تمام تحریکات شامل ہیں۔ جو انسان کو بقائے نوع اور حفاظت نفسی پر مجبور کرتی ہیں۔ مثلاً وسائل معاش کی تنگی یا ناقابل برداشت استبداد

انسانوں کو انقلاب کی جانب مائل کر دیتی ہے اور بین الاقوامی ظلم و ناانصافی کا بھی اکثر یہی انجام ہوتا ہے۔ ہر ایک انسان قوت لایموت کا محتاج ہے اور اکثر انسان فطری طور پر کسی حد تک آزاد رہنے کا جذبہ اپنے دلوں میں رکھتے ہیں تاکہ اپنی جانوں کو دشمنوں کی دستبرد اور ظلم سے محفوظ رکھ سکیں۔ لیکن ضروریاتِ انسانی صرف انہی دو چیزوں تک محدود نہیں کہ زندہ رہے اور خوراک بہم پہنچا سکے۔ یہ دونوں ضرورتیں تو ہر ایک حیوان کو پیش آتی ہیں۔ لیکن انسان ان کے علاوہ بعض اور ترغیبات بھی محسوس کرتا ہے جن کو انقلاب کے روحانی اسباب قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان ترغیبات میں علاوہ فطری جذبات کے وہ تمام وجدانی کیفیات شامل ہیں جو افراد کے باہمی تعلقات کا نتیجہ ہوتی ہیں یا جن کا ماخذ وہ رابطہ و علاقہ ہے جو انسان کو اپنے خیال میں تمام کائنات سے وابستہ رکھتا ہے۔ (ان وجدانی کیفیات میں سے اول الذکر کو عام فہم زبان میں اخلاق اور ثانی الذکر کو مذہب سے تعبیر کیا جا سکتا ہے) لیکن اخلاق اور مذہب کے مفہومات اس قدر وسیع ہو گئے ہیں کہ موجودہ سیاق عبارت میں اُن کا استعمال احتیاط کا متقاضی ہے۔ بہرحال یہ مقولہ کہ انسان صرف روٹی سے زندہ نہیں رہ سکتا، بالکل قابل قبول ہے کیونکہ تاریخ میں ایسے انقلابات کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں جن کا سبب بظاہر معاش کی تنگی نہ تھا بلکہ جو اقوام انقلاب پذیر ہوئیں وہ خوشحالی کے تمام ظاہری لوازمات پر قابض تھیں۔ انقلاب فرانس کے اکثر معتبر معاصرین اس بات کے شاہد ہیں کہ انقلاب سے قبل فرانس میں غیر معمولی خوشحالی کا دور دورہ تھا اور ملک میں سامان خورد و نوش کی کمی نہ تھی اور یہ جو بیان کیا گیا ہے کہ پیرس کے باشندوں کو کھانے کو روٹی تک نہ ملتی تھی۔ بہت حد تک درست ہے لیکن روٹی تک نہ ملنے کی اصلی وجہ اجناس خوردنی کی کمی نہ تھی بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کوئی مخفی طاقت یہ کوشش کر رہی تھی کہ وہ اجناس ضرورتمند اشخاص تک نہ پہنچ سکیں اور پیرس کی آبادی فاقہ کشی کی حد تک پہنچ جائے۔ انقلاب کے دیگر مادی اسباب مثلاً استبدادیت کا بھی یہی حال ہے اگرچہ ہر ایک انسان بلکہ ہر ایک حیوان تکلیف و ایذا سے خود کو بچانے کے لئے جدوجہد کرتا ہے۔ اور حکمرانوں کے ظلم و تشدد سے بیزاری ایک فطری جذبہ ہے۔ لیکن تاریخ سے اس امر کا ثبوت ملنا دشوار ہے کہ وہ حکومتیں جو انقلاب کا شکار ہوئیں خاص طور پر ظالم اور ایذا رساں تھیں یا یہ کہ انقلابی جذبہ کی شدت اور غلبہ ان حکومتوں کے عام نقائص و عیوب

کے متناسب تصور کئے جا سکتے ہیں۔ بلکہ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ سخت گیر حکومتیں انقلابی تحریکات کو محدود و مقید رکھ سکتی ہیں۔ لیکن وہ حکومتیں جن کا میلان نرمی اور رعایت کی جانب ہو اس قسم کی تحریکات کے لئے نشوونما کے مواقع بہم پہنچا دیتی ہیں جس سے اُن کی بیخ کنی دشوار ہو جاتی ہے۔ غیر متمدن اور وحشی اقوام کے اوضاع و اطوار کے متعلق جو تحقیقات اس زمانہ میں ہوئی ہے اُس کا ماحصل یہ ہے کہ انسان بالطبع امن و آشتی کی جانب مائل ہے اور اس کی ابتدائی کوشش یہ ہوتی ہے کہ خود زندہ رہے اور اپنے ہمسایوں کی زندگی میں خلل انداز نہ ہو لیکن معاشی جدوجہد اور ظالمانہ سلوک اُس میں خونخواری کا جذبہ پیدا کر دیتے ہیں اور وہ اپنی زندگی کی حفاظت پر مجبور ہو جاتا ہے۔ لیکن اس جذبہ کو کار آمد بنانے کے لئے اخلاقی ضبط اور روحانی تحریک کی تائید لازمی ہے جب تک کہ کوئی موسیٰ قوانین الٰہی کا پیغامبر نہ بنے کوئی قوم خود کو دوسری قوم کے پنجۂ ظلم سے نہیں چھڑا سکتی۔ یہی حال انقلابی تحریکات کا بھی ہے۔ حاکموں کا ناروا برتاؤ زیردستوں کے طبائع میں غم و غصّہ کے جذبات پیدا کر سکتا ہے۔ اور اُن کے دلوں کو اپنے ماحول کے بدلنے کی جانب راغب کر سکتا ہے۔ لیکن جب تک کہ اخلاقی اور روحانی اثرات اس غم و غصّہ کو امید اور استقلال میں مبدّل نہ کر دیں اور تغیّر ماحول کے لئے کوئی راستہ نہ دکھائیں کسی انقلابی تحریک کو روبراہ لانا ممکن نہیں ہو سکتا۔ اس لئے یہ دیکھنے میں آتا ہے کہ اس قسم کی اکثر تحریکات یا تو مذہبی اور اخلاقی تحریکات کی شکل میں نمودار ہوتی ہیں یا کم از کم کسی موجودہ مذہبی یا اخلاقی تعلیم کی آڑ میں اپنا کام کرتی ہیں۔ اور انسانوں کو کسی خاص طریقۂ عمل کی جانب لے جانے کے لئے اُن کے عقیدہ پر تصرف حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر انقلابی جماعتیں اپنی مخرب کارروائیوں کو سیاست و معاشیات کے دائرہ تک محدود نہیں رکھتیں بلکہ مذہب اور اخلاق میں بھی دست اندازی کرنا چاہتی ہیں۔ اٹھارویں صدی کے فرانسیسی انقلابیوں کا نصب العین صرف جمہوریت کا قیام ہی نہ تھا بلکہ وہ عیسائیت کو منسوخ کر کے اُس کی جگہ عقلِ انسانی کی پرستش کو بھی متمکن کرنا چاہتے تھے۔ بیسویں صدی کے روسی انقلابی نہ صرف سرمایہ داری کی بیخ کنی کرنی چاہتے ہیں۔ بلکہ تمام ادیان و مذاہب کو بھی دنیا سے ناپید کرنے کے درپے ہیں۔ انقلابی تحریکات کی مذہب و اخلاق کے ساتھ اس آویزش کا ایک نتیجہ یہ بھی ہے کہ بعض مورخین جو مادیات کو انسانی جدوجہد کا مآل کار تصوّر کرتے ہیں اور ہر ایک انسانی کوشش کو معاشی یا سیاسی نقطۂ نظر سے دیکھنے کے عادی ہو گئے ہیں۔ ہر ایک اخلاقی اور

مذہبی تعلیم کو سیاسی اور معاشی مفادات پر محمول کر دیتے ہیں۔ ان مؤرخین کی نگاہ میں بدھ مت کا مقصد اولیٰ برہمنوں کے سیاسی اقتدار کو نیست و نابود کرنا تھا۔ اور مسیحیت محض اس لئے دنیا میں آئی تھی کہ یہودیوں کو رومن سلطنت سے آزادی دلائے یا عام طور پر دنیا میں سے غلامی کی رسم کو مٹائے۔ بانی اسلامؐ کا اصلی منشا صرف عرب کی قومی حکومت کا قیام یا ملک کے زرپرست اشراف کی طاقت کا انہدام تھا۔ شیعہ مذہب کا مدعا ایرانیوں کو عربوں کے تسلط سے مستثنیٰ کرنا تھا۔ یہ اور اس قسم کی آراء مذکورۂ بالا مورخین کے تصنیفات میں بکثرت پائی جاتی ہیں۔ ان میں صداقت صرف اس قدر ہے کہ جب کوئی اہم اخلاقی یا روحانی تغیر کسی گروہ میں پیدا ہوتا ہے تو اس کا اثر اُس گروہ کی معیشت و سیاست پر بھی ضرور پڑتا ہے۔ اسی طرح جب سیاست و معیشت کسی نمایاں حد تک تبدیل ہو جاتی ہیں تو اخلاق و معتقدات بھی اپنی اصلی حالت پر قائم نہیں رہ سکتے۔ لیکن کسی خاص تحریک یا تعلیم کی ماہیت کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے یہ تمیز کرنا دشوار نہیں کہ اس کا اصلی واسطہ اخلاق و روحانیات سے ہے یا سیاست و اقتصادیات سے۔ اور انقلابی جماعتوں کی مذہبی یا اخلاقی نمائشی سرگرمی کی بنا پر اس تمیز کو بالکل نظر انداز کر دینا درحقیقت خلط مبحث کی ایک نہایت بدنما مثال ہے۔

انقلابی تحریکات

جیسا کہ ابھی مذکور ہو چکا ہے اکثر انقلابی تحریکات صرف مادی اسباب مثلاً افلاس و ظلم سے پیدا نہیں ہوتیں بلکہ بالعموم مروجہ اخلاق اور مسلّمہ معتقدات سے برگشتگی کا بھی پہلو لئے ہوئے ہوتی ہیں اور ان تحریکات کے موجد اپنی کامیابی کو اس بات پر منحصر رکھتے ہیں کہ حتی الامکان اس برگشتگی کو تقویت دی جائے اور ایسے اخلاقی قوانین و عقائد کو کمزور کر دیا جائے جو اُن کے اپنے اغراض و مقاصد کے حصول کو دشوار بنا دیں۔ مثلاً قتل انسانی کو ہر ایک مذہب اور اخلاقی دستور نے ناجائز قرار دیا ہے۔ لیکن انقلابی اور شورش پسند جماعتیں کسی بیگناہ شخص کو محض سیاسی مفاد کی بناء پر قتل کر دینا مستحسن خیال کرتی ہیں۔ لہٰذا ان جماعتوں کی یہ کوشش رہتی ہے کہ یا تو مروجہ اخلاق و مذہب کو توڑ مروڑ کر اس قسم کے قتل کے لئے جواز کی صورت پیدا کر لی جائے یا سرے سے اس عقیدہ ہی کو باطل کر دیا جائے کہ قتل عمد کوئی مذموم فعل ہے۔ چونکہ اکثر مذاہب گناہ و ثواب کے متعلق ایک مضبوط اور غیر مشروط خیال رکھتے ہیں۔ اس لئے انقلاب کا سب سے آسان اور سیدھا طریقہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس گروہ یا جماعت کو انقلاب کا

معمول بنانا منظور ہو اس میں لامذہبی اور تشکیک کو فروغ دیا جائے خواہ ایسا کرنے کے لئے انقلاب کے مدعی کو معلم اخلاق یا مبلغ دین کا ظاہری جامہ اختیار کرنا پڑے۔ اور فی الواقع یہی راستہ ہے جو اکثر بڑے بڑے موجدین انقلاب نے اختیار کیا ہے اور یہی جامہ ہے جس کو پہن کر وہ عوام کے سامنے جلوہ فرما ہوئے ہیں۔ اور جس کی بدولت ان کو عوام میں تسخیر قلوب کا موقع ملا ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ موجدین انقلاب دراصل کس قماش کے لوگ ہیں۔ اور وہ نفسی ترغیبات کیا ہیں جن کے تحت میں وہ عوام کے مادی مصائب اور روحانی برگشتگی سے فائدہ اُٹھا کر اُن میں انقلاب و بغاوت کو پھیلانا چاہتے ہیں۔ اس سوال کا ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے۔ کہ یہ لوگ صحیح معنوں میں محبِّ انسان اور محبِّ بنی نوع انسان ہوتے ہیں جو کسی مفلوک الحال جماعت یا قوم کی حالت زار سے اس درجہ متاثر ہوتے ہیں کہ ان کا ضمیر اُن کو سکون و صبر کی اجازت نہیں دیتا اور وہ اس بات پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ متشددانہ اور فوری ذرائع سے اُس حالت میں بہتری اور اصلاح کی صورت پیدا کر دیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر ایک انقلابی تحریک میں بعض ایسے افراد پائے جاتے ہیں جو اس جواب کے مصداق ہو سکتے ہیں اور جو واقعاً خلوص نیت سے اپنی انقلابی سرگرمی کو اپنے بنی نوع کی خدمت کا بہترین طریقہ تصور کرتے ہیں۔ اور غالباً یہی لوگ ہیں جن کے افعال پر نظر رکھتے ہوئے یہ مقولہ وضع کیا گیا ہے کہ "دوزخ کا فرش نیک ارادوں سے پختہ کیا گیا ہے"۔ یہ اشخاص مساوات، اخوت اور حریت کو اپنے راہنما اصول قرار دے کر انقلاب اور معاشرتی نظام کے انہدام میں کوشاں ہوتے ہیں اور اس جد و جہد میں وہی سرگرمی اور تعصب ظاہر کرتے ہیں۔ جو مجاہدین مذہب کا خاصہ ہے۔ اسی زمرہ میں ان فلاسفہ کو بھی شمار کرنا چاہیے جو اپنی تعلیمات میں مساوات، اُخوت اور حُریت کو دلائل عقلی سے معاشرت کے بنیادی اُصول ثابت کرنا چاہتے ہیں اور جن کی تصانیف شوریدہ سر انقلابیوں کے لئے طامات حدیث کا درجہ حاصل کر لیتی ہیں۔ صرف فرق اتنا ہے کہ فلاسفہ اپنی تعلیم کو دماغ سے اخذ کرتے ہیں اور جن اشخاص کا اُن سے قبل ذکر ہوا ہے وہ اپنے دل کی متابعت کرتے ہیں اور اس فرق کی وجہ سے فلاسفہ عموماً زبانی تائید کی حد سے آگے نہیں بڑھتے، لیکن یہ اشخاص توازن سے محروم ہونے کی وجہ سے تمام حدود و قیود کو توڑ کر انقلابی تحریکات میں عملی کوشش کرتے ہیں اور امن و عافیت کے لئے زیادہ مضر ثابت ہوتے ہیں۔ علاوہ بریں فلاسفہ کو مروجہ تمدن سے جو تخالف ہوتا ہے وہ عموماً یا تو اس بنا پر ہوتا ہے کہ اُن کے خیال میں وہ تمدن ایک غیر فطری نظام

ہے جو انسانوں پر بعض خود غرض افراد نے نازل کر دیا ہے اور یا اُن کے ذہن میں معاشرتی ترقی کا کوئی خاص نصب العین ہوتا ہے جس تک پہنچنے کے لئے وہ اس مروجہ تمدن کی تخریب کو ضروری خیال کرتے ہیں لیکن جو لوگ اپنے قلبی میلانات سے مجبور ہو کر انقلاب کی حمایت کرتے ہیں اُن کو نہ کسی تاریخی نظریہ کی ضرورت ہوتی ہے اور نہ اُن کا کوئی خاص نصب العین ہوتا ہے۔ وہ جب وہ اپنے مقاصد میں کسی حد تک کامیاب ہو جاتے ہیں تو اپنے ہم خیال فلاسفہ کو نظر استنباہ سے دیکھتے ہیں۔ اور جو امداد اُن سے مل چکی ہے اُس کے لئے مرہون منت ہونا تو درکنار اُن کو انقلاب کے راستے میں سدِ راہ خیال کرتے ہیں اور اگر موقع ملے تو فلسفیوں کے قتل و ایذا میں دریغ نہیں کرتے۔ انقلابی فلسفیوں اور دیگر حامیانِ انقلاب کے اس باہمی عناد کی مثالیں بکثرت موجود ہیں۔ اور یہ واقعہ بارہا ہو چکا ہے کہ جو فلسفی کسی انقلابی تحریک کے آغاز میں بہت ہر دلعزیز اور نہایت معتبر تھے اُس تحریک کے کامیاب ہونے کے بعد اُس کے بانیوں کی نگاہ میں مبغوض ہو جاتے ہیں۔ اور جس آگ کو بھڑکانے میں اُنھوں نے مدد دی تھی اُسی آگ میں وہ خود بھی جھونک دئے جاتے ہیں!

بانیان انقلاب لیکن انقلابی جماعتیں صرف فلاسفہ اور مخلصین پر مشتمل نہیں ہوتیں۔ اُن میں اور ایسے اشخاص بھی شامل ہوتے ہیں جن کے اغراض و مقاصد چنداں بے لوث نہیں ہوتے اور جو ان دونوں گروہوں کو اپنا آلہ کار بناتے ہیں۔ وہ درحقیقت حریت و مساوات میں مطلق یقین نہیں رکھتے اور ان خوشنما الفاظ کے پردے میں اپنا تسلط و اقتدار بڑھانے کے درپے ہوتے ہیں۔ اس قسم کے خود غرض اور بندۂ نفس افراد انقلابی جماعتوں سے باہر بھی پائے جاتے ہیں مگر بانیانِ انقلاب موجودہ نظام کی تباہی کو اپنی ترقی کے لئے ضروری خیال کرتے ہیں۔ اور اس لئے ملت کے لئے زیادہ مضر ثابت ہوتے ہیں۔ یہ لوگ اپنے ماحول کے مطابق کبھی دینی مقتدا اور کبھی قومی پیشوا کے لباس میں جلوہ فرما ہوتے ہیں اور عوام کو اپنے دام میں لا کر اُن کے ذریعے سے اپنے مقاصد و اغراض پورے کرتے ہیں۔ چونکہ عوام الناس توہم پرست واقع ہوئے ہیں۔ اِس لئے کبھی کبھی یہ لوگ معلمانِ علوم باطنی کی حیثیت میں خود کو اُن کے سامنے پیش کرتے ہیں اور سحر و طلسمات یا روحانی تصرفات کا ڈھونگ رچا کر اُن کا اعتقاد اور اعتماد حاصل کر لیتے ہیں اور جو سادہ لوح اشخاص اُن کے فریب میں آ جاتے ہیں

اُن سے جو کام نکالنا چاہیں نکال سکتے ہیں۔ ان بانیانِ انقلاب کی دماغی خلقت اور جرائم پیشہ افراد سے چنداں مختلف تصوّر نہیں کی جا سکتی۔ اگر کوئی فرق ہے تو یہ کہ معمولی مجرم کا دائرۂ عمل محدود ہوتا ہے اور وہ چند آدمیوں کو اپنا شکار بنانا چاہتا ہے اور یہ لوگ زیادہ وسیع پیمانے پر کام کرتے ہیں اور تمام ملت یا قوم کو اپنا تختۂ مشق بناتے ہیں۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو ہر ایک مجرم وہی اغراض پیش نظر رکھتا ہے جو معمولی انسان رکھتے ہیں یعنی آسائش نفسی اور اقتدار ملّی لیکن سلیم الطبع انسان ان اغراض کو محنت و مشقّت اور معاشرتی قوانین کی متابعت کے ذرائع سے حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور مجرم اپنے خلقی میلان یا غلط تربیت کی وجہ سے اُن مقاصد کو ناجائز وسائل اور قانون شکنی اختیار کر کے حاصل کرنا چاہتا ہے۔ ہر ایک مجرم اُس نظام ملّی کے خلاف جس کی پناہ میں وہ زندگی بسر کرتا ہے بغاوت کا مرتکب ہوتا ہے لیکن اُس کی بغاوت بانیانِ انقلاب کی بغاوت کے مقابلہ میں ایک بے حقیقت شے ہے کیونکہ اُس سے نظام ملّی کو اتنا صدمہ اور ضرر پہنچنے کا امکان نہیں ہوتا جتنا کہ انقلابی تحریکات سے پہنچ سکتا ہے۔

بانیانِ انقلاب اور جرائم پیشہ افراد میں ایک وجہ تمیز ضرور قائم کی جا سکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ معمولی مجرم اپنے مجرمانہ افعال کو مستحسن خیال نہیں کرتا اور اس طرح قوانین ملّی کے ادب و احترام میں ان افعال سے کوئی نقص عارض نہیں ہوتا۔ لیکن انقلابی افراد کی ہمیشہ یہ سعی رہتی ہے کہ اس ادب و احترام کو محو کر دیں اور اپنے افعال کو نہ صرف غیر مذموم بلکہ عام مفاد کے مطابق ظاہر کریں۔ اس فرق کی وجہ سے یہ ممکن ہے کہ ایک انقلابی مجرمانہ افعال کے ارتکاب کے باوجود بھی اپنی خودداری کو قائم رکھ سکے اور خود کو ایک محترم انسان تصوّر کر سکے۔ چونکہ کوئی نظام ملّی ایسا کامل اور بے عیب نہیں ہو سکتا کہ اُس پر کسی پہلو سے بھی کوئی اعتراض وارد نہ کیا جا سکے۔ اِس لئے یہ بھی ممکن ہے کہ بانیانِ انقلاب ایک حد تک عوام کی ہمدردی کے متوقع ہو سکیں اور یہ واقعاً ہوتا ہے کہ وہ اپنے استحقاق سے زیادہ توجہ اور وقعت کا مرکز بن جاتے ہیں۔ انقلاب کے ظاہری اُصول یعنی حرّیت، مساوات و آزادی ان لوگوں کو جو ان الفاظ کے صحیح مفہوم پر غور کرنے کے عادی نہیں نہایت معقول اور قابلِ قبول معلوم ہوتے ہیں اور چونکہ اکثر انقلابی جماعتیں سیاست میں جمہوریت اور مذہب میں آزاد خیالی کی حمایت کا ادّعا کرتی ہیں اور یہ عام رُجحان کے موافق ہے۔ اس لئے وہ لوگ بھی جو خود انقلاب سے کوسوں دور

بھلگتے ہیں ان جماعتوں کی تردید و مخالفت میں وہ یکسوئی اور استقلال نہیں دکھاتے۔ جو نظام ملی کو اُن کی دستبرد سے بچانے کے لئے ضروری ہے۔ علاوہ بریں حامیانِ انقلاب قومی اور مذہبی تعصبات سے بالاتر ہونے کا دعوےٰ کرتے ہیں اور اس دعویٰ کی بنا پر اُن نیک نیت آدمیوں کے قلوب پر اپنا اخلاقی تفوق قائم کر لیتے ہیں جو اِن تعصبات سے محض حُسن اخلاق اور امن پسندی کی بنا پر بیزار ہوتے ہیں اور جو خلوص دل سے مختلف ادیان و اقوام کے درمیان صلح و آشتی کے متمنی ہیں۔ انقلابی سرگرمی بعض وقت حب وطن کے بھیس میں بھی نمودار ہوتی ہے۔ اور یہ اُس کی سب سے خطرناک شکل ہے۔ لیکن وہ جس رنگ میں بھی نظر آئے اُس کا مقصد اصلی مروّجہ تمدن کی تخریب ہوتا ہے اور اس مقصد کے حصول کے لئے وہ اور انسانی جذبات و محسوسات پر تشدد کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں دیکھتی۔ انقلابی جماعتیں اپنے مقاصد و اغراض کے لحاظ سے مذہبی جماعتوں سے خواہ کس قدر بھی مختلف سمجھی جائیں لیکن اُن میں اُسی قسم کا جوش و جذبہ پایا جاتا ہے جو مذہبی جماعتوں کا خاصہ ہے۔

انقلابی تعلیم کے بنیادی اصول

اِس حقیقت کی بنا پر شاید یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ انقلابی تعلیم بھی بجائے خود ایک مذہب ہے یا کم از کم اپنے معتقدین کے دل و دماغ پر اُسی قسم کا اثر ڈالتی ہے جس کو عموماً مذہب سے منسوب کیا جاتا ہے۔ قدامت کے اعتبار سے بھی مذہب اور انقلابی تعلیم درجۂ مساوات پر معلوم ہوتے ہیں اور جس طرح تمام مذاہب اپنے گوناگوں اختلافات کے باوجود باہمی مماثلت رکھتے ہیں اُسی طرح انقلابی تعلیم بھی خواہ وہ مشرق کی ہو یا مغرب کی۔ زمانہ قدیم کی ہو یا عصر جدید کی۔ اُس کے بنیادی اُصول اور طریق کار ایک نظر آتے ہیں۔ یہ یگانگت اِس قدر نمایاں ہے کہ بعض مورّخین نے اس کی بنا پر یہ قیاس کر لیا ہے کہ آغاز تمدن سے لے کر اس وقت تک جتنی انقلابی تحریکات وجود میں آئی ہیں اُن سب کا ماخذ و منبع کوئی ایک جماعت یا نظام ہے جس کے کارکن ہر زمانہ اور ہر متمدن ملک میں جراثیم امراض کی مانند اپنا تخریبی اثر پھیلاتے رہتے ہیں۔ ان مورخین کا یہ دعوےٰ ہے کہ ایران کی مزدکی تحریک جو ساتویں صدی عیسوی میں رونما ہوئی تھی اور رُوس کی بولشویکی تحریک جو بیسویں صدی عیسوی میں نمودار ہوئی ایک ہی تاریخی سلسلہ میں منسلک کی جا سکتی ہیں اور قرون وسطیٰ کے حشیشین کو دور حاضر کے انارکسٹوں کا مورث اعلیٰ تصوّر کیا جا سکتا ہے۔ روسی انقلاب

سے جو خطرات یورپ کے سرمایہ دار ممالک کو لاحق ہو گئے ہیں اُنھوں نے اس تاریخی نظریہ کو خاصی شہرت دے دی ہے اور یورپ کے اخبارات و تصانیف میں ایک ایسے "دستِ غیب" کا چرچا اکثر سُننے میں آتا رہتا ہے جو کم و بیش دو ہزار برس سے مختلف ملکوں میں مخفی طور پر اپنا کام کر رہا ہے اور جس کا مقصد یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ دُنیا کے اس معاشرتی اور اقتصادی نظام کو تباہ کر دے جو ان دو ہزار برس میں مہذب دنیا کے بیشتر ممالک میں رائج رہا ہے۔ چونکہ اس مروجہ نظام کا معاشرتی اُصول تحفظ خاندان اور اُس کا اقتصادی اُصول سرمایہ داری ہے اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس مخفی ہاتھ کی ہمیشہ یہ کوشش رہی ہے کہ ان دونوں اصولوں پر اپنا چنگل مارے اور لوگوں میں اِس قسم کے خیالات کی نشر و اشاعت کرے جو اُن کے دلوں سے خاندان کے تقدس اور ملکیت کے احترام کو محو کر دیں۔ قرونِ وسطے سے لے کر اس زمانہ تک یہودی قوم یورپ کی عیسائی اقوام کی نگاہ میں مبغوض رہی ہے۔ اِس عناد کی وجہ ایک حد تک تو مذہبی تعصب ہے۔ عیسائی یہودیوں کو حضرت عیسےٰؑ کے مصلوب کرنے اور عیسایوں پر قرونِ اولیٰ میں جو ظلم ہوئے اُن کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔ اور اس لئے یہودیوں کو دینِ عیسوی اور عیسائی اقوام کا فطری دشمن تصور کرتے ہیں۔ لیکن تعصب مذہبی کے علاوہ یہودیوں سے عداوت برتنے کے بعض اقتصادی اور سیاسی اسباب بھی ہیں جن کی تفصیل ہمیں اپنے موضوع سے بہت دور لے جائیگی۔

انقلابی تحریکات سے یہودیوں کا تعلق

بہر حال جو لوگ کسی عالمگیر انقلابی سازش کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ اُن میں سے اکثر کا یہ خیال ہے کہ اس سازش کی بانی یہودی قوم ہے ان کا یہ دعوےٰ ہے کہ جب رومن اقتدار اور مسیحی غلبہ نے یہودیوں کی دینی اور دنیوی سیاست کی اُمیدوں کو پست کر دیا تو اس قوم کے انتقامی جذبے نے یہودیوں میں ایک ایسی جماعت کو پیدا کر دیا جو مخفی اور غیر معلوم ذرائع سے اس قوم کے مخالفوں کی بیخ کنی پر کمربستہ ہو گئی۔ اِس جماعت نے اپنے لئے یہ طریقِ عمل اختیار کیا کہ روحانی اور باطنی تعلیمات کے طور پر اپنی مخالف اقوام میں انقلابی خیالات کا زہر پھیلائے اور اس طرح خود اُن کے اپنے ہاتھوں سے اُن کی تباہی کا سامان کرے۔ اس جماعت کا ایک مستقر بھی دریافت کر لیا گیا ہے اور وہ دجلہ اور فرات کا درمیانی علاقہ ہے۔ جہاں زمانۂ قدیم سے یہودیوں کی منتشر جماعتیں

بود و باش رکھتی ہیں۔ بالخصوص ایک جماعت جو اس وقت خود کو حضرت یوحنا (یحییٰ ؑ) کے نام سے منسوب کرتی ہے اور جن کے مذہبی معتقدات صحیح طور پر معلوم نہیں لیکن جو بظاہر مسیحیت کا اصلی اور قدیم فرقہ ہونے کا دعویٰ کرتی ہے۔ انقلابی تحریکات کا منبع و ماخذ خیال کی جاتی ہے۔ اگرچہ فی الحال یہ جماعت قلت افراد اور قلت اثر کی وجہ سے اس قسم کی عالمگیر اور وسیع تحریکات کو عمل میں لانے کے لئے بالکل نا اہل معلوم ہوتی ہے۔ یہودیوں کی جانب سے یہ بدگمانی اور ان کو مخرب اخلاق و مذہب تعلیمات کا سرچشمہ تصور کرنے کا خیال تاریخ میں کوئی جدید اضافہ نہیں۔ عیسائی مورخین کے ماسوا اسلامی تاریخ میں بھی اس بدگمانی اور اس خیال کا بار بار اعادہ ہوتا ہے جس کی تصریح اپنے موقع پر کی جائیگی۔ سردست اس حیرتناک تاریخی نظریہ کی کچھ تشریح دلچسپی سے خالی نہ ہوگی۔ زمانہ حال میں جن چھوٹے یا بڑے انقلابات سے یورپین اقوام کو واسطہ پڑا ہے اُن کے بانیوں کے متعلق کسی قدر وثوق کے ساتھ کہا جاتا ہے کہ اگر وہ خود یہودی نہ تھے تو یہودیوں سے کچھ نہ کچھ رابطہ اتحاد ضرور رکھتے تھے۔ بعض خفیہ انجمنیں جن میں جماعت فری میسن سب سے زیادہ وقیع ہے۔ اگر یہودیوں کی اختراع کردہ نہیں تو کم از کم ان کے زیر اثر ضرور ہیں اور یہ انجمنیں انقلابی تحریکات کی تائید کرتی رہی ہیں خصوصاً فری میسن جماعت کو ممالک شرقیہ سے جو تاریخی مناسبت بزعم خود حاصل ہے اس کی بنا پر ممکن ہے کہ یہ جماعت ہی اس انقلابی تعلیم کا بہت بڑا وسیلہ اشاعت رہی ہو جس کو یہودی قوم مسیحی اقوام میں رائج کرنا چاہتی تھی۔ اس جماعت کے علاوہ بعض اور جماعتیں بھی جو دُنیا میں مساوات و اخوت قائم کرنے کا دعویٰ کرتی ہیں انقلابی تعلیم کے زہر سے مسموم ہو چکی ہیں اور ان کی کارگزاریاں بھی شک و شبہ سے دیکھی جانے کی مستحق ہیں۔ یہودیوں نے مسیحیت ہی کو برباد کرنے کا تہیہ نہیں کیا بلکہ مسیحیت کا سب سے بڑا حریف اسلام بھی اُن کی دستبرد سے نہیں بچا اور اسلام کے سیاسی عروج کے زمانہ میں جتنی سازشیں اور بغاوتیں ہوئیں اور جتنے خلاف اجماع مذہبی فرقے قائم ہوتے ان سب کی تہ میں یہودیوں کا ہاتھ تھا۔ یہ اور اس قسم کے اور بہت سے اقوال اس نظریہ کی تائید میں پیش کئے جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہودیوں میں یہ مخرب اخلاق اور خلاف تمدن تعلیم مجوسیت اور دیگر قدیم مذاہب سے اختلاط کا نتیجہ تھی (کیونکہ یہودیت کے اُصول اس قسم کے عقائد کے بالکل منافی ہیں) اور اس تعلیم کو انتقامی جذبہ نے راسخ اور مضبوط کر دیا۔ جب تک مذہب کا دور دورہ رہا تو اس تعلیم کا مآل کار یہ تھا کہ مختلف

حیلوں سے لوگوں کو راہ مستقیم سے برگشتہ کرے اور اُس کی تدبیر یہ بھی کہ اس تعلیم کے مدعی عرفاء
اور عابدین کا جامہ پہن کر عوام کا اعتقاد اور اعتماد حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے اور
جب اپنے معتقدین کی ایک جماعت بنا لیتے تھے تو خفیہ یا علانیہ عام عقیدہ اور مقبول عام
مذہب کے خلاف جہاد شروع کر دیتے تھے۔ چونکہ ہر زمانے میں ایسے افراد پائے جاتے ہیں
جو مذہبی قیود سے آزاد رہنا چاہتے ہیں۔ اور اُن کی کثیر تعداد تعلیم یافتہ اور متمول طبقوں میں
پائی جاتی ہے۔ لہذا اس خلاف مذہب جہاد کے لئے تربیت یافتہ اور مستقل مزاج مجاہدین
کی فراہمی کوئی دشوار امر نہ تھا۔ نیز ان جماعتوں کے ظاہری اُصول یعنی حریت و مساوات
اس قدر خوشنما تھے کہ بعض امن پسند اور فلسفیانہ طبائع بھی جو نسلی اور مذہبی امتیازات کو جنگ
و خونریزی کا باعث سمجھتی تھیں اُن کی جانب مائل ہو جاتی تھیں۔ رفتہ رفتہ مذہب کے ہمہ گیر
تسلط میں کمی واقع ہو گئی اور اُس کے علاوہ متمدن اقوام نے اپنی حفاظت کے لئے
بعض سیاسی اور معاشی نظام قائم کر لئے۔ اس تغیر کے بعد سے جنگ کا محاذ بدل گیا۔ ان
جماعتوں کا مدِ مقابل یہ جدید نظامات ہو گئے۔ اور اُن کو تباہ کرنے کی کوشش اس وقت
تک جاری ہے۔

مندرجہ بالا سطور میں ہم نے زیر بحث نظریہ کو حشو و زوائد سے معرا کر کے ایک عام فہم پیرایہ
میں پیش کیا ہے۔ اس کے بعض اجزا کی جن کا تاریخ اسلام سے تعلق ہے مفصل تنقید بعد میں
کی جائیگی۔ لیکن اِس موقع پر چند توجیہات ضروری معلوم ہوتی ہیں۔ سب سے زیادہ اہم اور قابل
غور امر تو یہ ہے کہ اس نظریہ کی رو سے مسیحیت اور اسلام دونوں یہودیوں کے عناد و بغض
کا مرجع رہ چکے ہیں۔ اور یہ خیال کسی حد تک درست معلوم ہوتا ہے۔ یہ دونوں مذاہب
تاریخی حیثیت سے یہودیت سے ماخوذ تصور کئے جا سکتے ہیں اور یہ اکثر دیکھنے میں آیا
ہے کہ جتنا تخالف ایک ہی مذہب کے دو فرقوں یا دو ایسے مذاہب میں پایا جاتا ہے
جن کے عقائد ایک دوسرے سے مقاربت رکھتے ہوں اتنا دو بالکل مختلف اور متباعد
مذاہب میں نہیں پایا جاتا۔ اس کی وجہ ایک تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ جتنا عقائد میں اشتراک
زیادہ ہو اُسی قدر اختلاف کے مواقع بھی زیادہ ہو جاتے ہیں اور ادنےٰ سے ادنےٰ اختلاف
بھی صحیح عقائد کی تخریب اور تردید سمجھا جاتا ہے۔ لیکن بجائے خود یہ بات ہی کہ مماثلت کی بنا
پر دلچسپی زیادہ ہوتی ہے۔ بغض و عناد کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہے۔ اجنبی لوگ

ایک دوسرے سے بے تعلق رہ سکتے ہیں لیکن ایک خاندان یا ایک قبیلے کے افراد میں
اگر اتحاد نہ ہو تو اُس کی جگہ لازمی طور پر عداوت اور خانہ جنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ اِن دونوں
اسباب سے بھی زیادہ یہودیت، مسیحیت اور اسلام میں باہم شدید افتراق ہونے کا یہ سبب
ہے کہ یہ تینوں مذاہب نہ صرف اپنی اپنی جگہ دینِ حق ہونے کا دعوےٰ کرتے ہیں بلکہ یہ
بھی اصرار کرتے ہیں کہ صرف ایک دین ہی سچا دین ہے۔ اور اس کے ماسوا سب ادیان باطل
ہیں۔ اِس قسم کا دعوےٰ دُنیا کے اور بڑے مذاہب نے اِس قدر شد و مد کے ساتھ نہیں کیا
اور ہم دیکھتے ہیں کہ ہندو، جین اور بدھ مذہب جن کا باہمی تعلق تاریخی اور اعتقادی حیثیت
سے تقریباً وہی ہے جو یہودیت، اسلام اور مسیحیت کا ہے۔ آپس میں خاصی رواداری اور
مسامحت برتتے ہیں اور اُن میں وہ کشمکش اور تخالف نہیں پایا جاتا جو موخر الذکر مذاہب میں
نظر آتا ہے۔ صداقت و حقانیت کے اس دعوےٰ کی تلخی کو آسمانی بادشاہت کے خیال نے
اور بھی تیز کر دیا ہے۔ یہودی عیسائی اور مسلمان اس تیقن پر قانع نہیں رہ سکتے کہ اُن میں سے
ہر ایک اپنی اپنی جگہ نجات اخروی کا سب سے زیادہ مستحق ہے وہ یہ بھی چاہتے ہیں کہ اپنے
دین کا تسلط و اقتدار جس کو وہ عموماً آسمانی یا الٰہی سلطنت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس دُنیا
میں بھی قائم کر دیا جائے اور تمام باطل عقائد کو فنا کر دیا جائے۔ ان تینوں مذاہب میں ایسی
بشارتیں موجود ہیں جو اس تسلط کو ممکن الوقوع بلکہ یقینی قرار دیتی ہیں اور ان میں سے ہر ایک
مذہب کا پیرو خلوص دل سے اس زمانہ کا متمنّی رہتا ہے جب آسمانی بادشاہت کا یہ
خوشگوار خواب حقیقت میں تبدیل ہو جائیگا۔ یہ خیال کہ اللہ تعالےٰ نے کسی ایک قوم کو خاص
اس مقصد کے لئے انتخاب کیا ہے کہ وہ اس کی عبادت و ربوبیت کو اپنے زور بازو سے
رائج کرے۔ اوّل اوّل یہودیوں کے ذہن میں القا ہوا تھا اور اُس کے بعد عیسائیوں اور
مسلمانوں میں کارفرما ہوا۔ اس خیال نے جہاں ایک طرف اُن اقوام کی قوتِ عمل کو بے انتہا
قوی بنا دیا وہاں دوسری جانب اُس رواداری کا بھی خاتمہ کر دیا جو قدیم ادیان و مذاہب
آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ برتنے کے عادی تھے۔ قدیم زمانے میں مذہب معاشرت
کا ایک جزو تصور کیا جاتا تھا اور اختلاف مذہب رسم و رواج کے اختلاف کی مانند ایک
بے ضرر چیز تصور کیا جاتا تھا۔ اُس زمانہ میں اگر دو قومیں مادی اغراض کی بنا پر ایک دوسرے
سے اتحاد رکھتی تھیں تو اُن کے دیوتا بھی متحد ہو جاتے تھے اور اگر اُن میں جنگ چھڑ جاتی

بھی تو دیوتا بھی اپنے پرستاروں کی جنبہ داری کرتے تھے۔ لیکن یہودیت کی تلقین سے یہ خیال رفتہ رفتہ دُنیا میں رائج ہو گیا کہ مادی اغراض اور رسم و رواج اختلاف مذاہب کے لئے جواز کی صورت پیدا نہیں کرسکتیں۔ سچا دین صرف ایک ہی ہو سکتا ہے اور ہر ایک دیندار پر اس دین کی تبلیغ فرض ہے۔ اس خیال کو مسیحیت اور اسلام نے زیادہ راسخ کر دیا اور جب یورپ میں مذہب کا اقتدار کم ہو گیا اور اُس کی جگہ قومیت کا دور دورہ ہوا تو بھی وہی عصبیت جو دراصل مذہب نے پیدا کی تھی قائم رہی۔ یہودی اور عیسائی کی باہمی منافرت آج بھی موجود ہے۔ اگرچہ اس کا اظہار اُس خونخوار پیرایہ میں نہیں ہوتا جس کی مثالیں قرون ماضی کی تاریخ میں بکثرت ملتی ہیں۔

ان حالات اور اسباب کی موجودگی میں یہ قیاس کرنا خلاف عقل نہیں کہ یہودی، مسلمان اور عیسائی اقوام کی تخریب کے آرزو مند رہے ہوں اور جب کبھی ان کو کسی مخالف سازش یا تحریک کے ذریعے سے اپنی دیرینہ آرزو کو پورا کرنے کا موقع نظر آیا ہو تو انھوں نے اس سازش یا تحریک کی امداد میں دریغ نہ کیا ہو۔ علےٰ ہذا القیاس اس بات کے سمجھنے میں بھی کوئی دشواری نہیں کہ عیسائی اور مسلمان اقوام ہر ایسی سازش اور تحریک کو یہودیوں کی ریشہ دوانیوں کا نتیجہ خیال کرنے کی جانب مائل رہی ہوں گی۔ اور ان قیاسات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے یورپ میں بعض اشخاص کا یہ سمجھ لینا کہ انقلاب کا اصلی محرک یہودیوں کی کوئی عالمگیر سازش ہے جو صدہا سال سے چلی آتی ہے۔ زیادہ قرین فہم ہو جاتا ہے۔ لیکن جہانتک ثبوت اور شہادات کا تعلق ہے کسی ایسی سازش کے وجود کو ماننے کے لئے کوئی معقول وجہ نہیں نظر آتی۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ اپنے زمانۂ انحطاط کے بعد سے لے کر آج تک یہودی قوم انقلابی تحریکات کی جانب مائل رہی ہے۔ اس کی پسماندہ اور غیر مطمئن حالت کو دیکھتے ہوئے اس قسم کا میلان تعجب خیز نہیں۔

اب تک نظریہ زیر بحث کے صرف ایک پہلو پر غور کیا گیا ہے۔ یعنی یہودیوں کا انقلابی تحریک سے کیا واسطہ اور تعلق ہے؟ لیکن اس کے بعض اور اجزا بھی اجمالی تنقید کے مستحق ہیں۔ خصوصاً اُس کا یہ دعویٰ کہ انقلابی تعلیم اکثر روحانی تلقین کے رنگ میں عوام کے سامنے پیش کی جاتی ہے نیز یہ کہ فریمیسن اور بعض دیگر جماعتیں جو بظاہر اخلاقی اور روحانی مقاصد کا ادّعا کرتی ہیں دراصل انقلابی خیالات کے نشر و اشاعت کے ذرائع ہیں۔ خاص طور پر دلچسپ ہے اور اسکا متقاضی ہے کہ ہم روحانی یا باطنی تعلیم کے موضوع کو قدرے واضح کرنے کی کوشش کریں اور یہ بتائیں کہ اس قسم کی تعلیم کو انقلابی تعلیم کے ساتھ مخلوط کرنے

کی کوئی معقول وجہ ہو سکتی ہے یا نہیں ؟

(۳) مذہب اور انقلاب کا فرق

مذہب کی تاریخ پر سرسری نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کو آج ہم مذہب کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ بہت سے مختلف الاصل اور متضاد عناصر سے مرکب ہے اور یہ عناصر ہمیشہ ساکن حالت میں نہیں رہتے بلکہ بعض دفعہ ایک دوسرے کے خلاف متحرک ہو کر مرکب میں ایک ہیجان اور اضطراب پیدا کر دیتے ہیں۔ منجملہ دیگر عناصر کے ہر ایک مذہب میں ایک عنصر ایسے خیالات کا بھی ہے جو کم از کم اپنی ظاہری صورت میں انقلابی تحریک سے مماثلت رکھتے ہیں اور بجائے خود یہ بات کہ ہر ایک جدید مذہب کی تبلیغ بعض پرانے معتقدات اور رسومات کی تخریب اور جدید عقائد اور مراسم کی تعمیر پر مبنی ہوتی ہے۔ مذہب اور انقلاب کے درمیان ایک قریبی تعلق پیدا کر دیتی ہے۔ انقلاب کے مانند اکثر مذاہب میں بھی مساوات حریت اور اخوت کا چرچا سننے میں آتا ہے اور حامیان مذاہب بھی بانیان انقلاب کی طرح رسم و رواج، آئین و قوانین کے احترام کو خاص حالتوں میں نہ صرف غیر ضروری بلکہ مضر خیال کرتے ہیں اور بعض اصولوں کی پابندی کو اس احترام پر ترجیح دیتے ہیں۔ لیکن اس ظاہری مشابہت کے باوجود انقلابی تعلیم اور اس تعلیم میں جس کو دنیا کے اکثر برگزیدہ مذاہب نے رائج کیا ہے بہت بڑا فرق ہے جس کو انقلاب پسند فلسفیوں کے ماسوا اور کوئی ذی فہم شخص نظر انداز نہیں کر سکتا اور وہ فرق یہ ہے کہ مذہب کا مقصد اولیٰ تزکیہ و ضبط نفس ہے اور اس کا روئے سخن افراد اور اُن کے منفرد ضمائر کی جانب ہوتا ہے جہاں تک خارجی اسباب اور ماحول کا تعلق ہے۔ مذہب ان میں صرف اُس حد تک تغیر پیدا کرنا چاہتا ہے جس حد تک اس مقصد کی تکمیل کے لئے ضروری ہے یعنی یہ کہ اگر مروجہ تمدن اور رسم و رواج میں اُس کو کوئی ایسی بات نظر آتی ہے جو انسان کو اپنے اخلاق کی درستی سے مانع آتی ہے تو وہ اُس کی بیخکنی کرنے پر آمادہ ہوتا ہے ورنہ اس کا رویہ یہ ہوتا ہے کہ موجودہ رسم و رواج کے ہر ایک جزو کو لے کر اُس کے مفہوم میں ایسی اصلاح کر دے کہ وہ اخلاقی اور روحانی ترقی میں اعانت کر سکے اور اس طرح ایک ایسی جماعت یا ملت قائم کر دے جس کا ہر ایک فرد اپنی شخصی ذمہ داری کا پورا احساس رکھتا ہو۔ یہ حال تو اُن مذاہب کا ہے جو ایک حد تک شخصی آزادی کو تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن بعض مذاہب ایسے بھی ہیں جو

محض مروّجہ تمدّن اور رسومات کی حفاظت کو اپنا نصب العین قرار دیتے ہیں ان کے متعلق تو انقلابی میلان کا کوئی شک وشبہ بھی وارد نہیں کیا جا سکتا۔ مذہب کی اس رواداری کے برعکس انقلابی تحریکات مروّجہ تمدّن سے بغض محض کا اظہار کرتی ہیں۔ حریّت کے ادّعا کے باوجود وہ شخصی ذمہ داری، آزادی رائے اور آزادی ضمیر کو بہت کم موقع دیتی ہیں اور ان کا نصب العین انفرادی زندگی کی اصلاح ودرستی نہیں بلکہ اجتماعی زندگی اور اس کے ماحول کا تغیّر ہوتا ہے۔ مذہبی حریّت صرف اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ انسان اپنے اعمال وعقائد میں آزاد ہے اور اُس کو دُنیا کی کوئی طاقت ایسے کاموں پر مجبور نہیں کرسکتی جو اُس کے اپنے ضمیر کے خلاف ہوں۔ انقلابی حریّت شخصی آزادی کو ایک بے معنی شے تصوّر کرتی ہے۔ یا صرف سرغنایانِ انقلاب ہی کو اُس کا اہل سمجھتی ہے۔ جہاں تک عوام الناس کا تعلّق ہے اُن کے عمل اور رائے کو نہایت سختی سے مقیّد کیا جاتا ہے اور اُن سے کورانہ تقلید واطاعت کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ مذہبی مساوات کا مفہوم صرف یہ ہے کہ ہر ایک انسان کی زندگی اخلاقی حیثیّت سے یکساں قدر وقیمت رکھتی ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں یوں کہ سکتے ہیں کہ خدا کی نگاہ میں سب انسان برابر ہیں لیکن مذہب حفظ مراتب کا مخالف نہیں اور حد مناسب تک اطاعت وتقلید کو منع نہیں کرتا۔ انقلابی مساوات کے صرف یہ معنی ہیں کہ موجودہ سیاسی اور معاشرتی نظام نے جن اشخاص کو برتر بنا رکھا ہے اُن کو درجہ اسفل کی طرف لانے کی کوشش کی جائے لیکن جہاں تک صحیح مساوات کا تعلق ہے، اُس کی مثالیں تاریخ انقلاب میں بہت شاذ ہیں۔ بانیانِ انقلاب اپنے عمل سے اس بات کا ثبوت دیتے ہیں کہ شخصی زندگی کی اُن کی نگاہ میں کوئی قدر وقیمت نہیں۔ معمولی انسان اُن کے لئے شطرنج کے پیادوں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے جن کو وہ اپنی اس بازی میں جو وہ سیاسی اقتدار کے لئے کھیلتے ہیں نہایت بے اعتنائی کے ساتھ پٹوانے میں کچھ تامل نہیں کرتے۔ یہی حال اُن کے تیسرے اُصول اخوّت کا بھی ہے۔ تاریخ سے اس بات کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ انقلاب پسند طبائع میں اخوت انسانی کا صحیح جذبہ موجود ہوتا ہے۔ مخالفین کی جانب اُن کی روش برادرانہ تو درکنار معمولی خلق ومروّت سے بھی عاری ہوتی ہے۔ خود اپنے فریق کے ساتھ بھی اُن کا سُلوک خلوص واُلفت سے خالی ہوتا ہے اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ اگر ان کے منصوبے کامیاب ہوجائیں تو وہ سیاسی فوائد کی تقسیم کے

وقت درندگانِ صحرائی کے مانند ایک دوسرے کو پھاڑ کھانے پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ برخلاف اس کے مذہب جس اخوت کی تعلیم دیتا ہے وہ دراصل نسل انسانی کے روحانی اوصاف و خصائل کے متحد ہونے کا اعتراف ہے جو مصلحت وقت کا تابع نہیں اور جو اختلاف و جنگ کی حالت میں بھی پیروان مذہب پر بعض اخلاقی تکلیفات عائد کرتا ہے جن سے بانیانِ انقلاب قطعاً بے بہرہ ہوتے ہیں ؎

چند مثالیں انقلابی و مذہبی تعلیمات کے جس فرق کو سطور بالا میں بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے اس کو دو ایک تفصیلی مثالوں سے زیادہ واضح کیا جا سکتا ہے۔ منجملہ ان اداروں کے جو انقلابیوں کی خاص مخاصمت کے معمول رہے ہیں۔ شہنشاہیت اور سرمایہ داری نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ مذاہب جو خدا پرستی سے سروکار رکھتے ہیں آسمانی بادشاہت کے ساتھ ساتھ دنیوی سلطنت کی بھی تائید کرتے ہیں۔ ان دونوں عقائد کا باہمی تعلق اس قدر قدیم اور مضبوط ہے کہ بعض محققین نے اس کی بنا پر یہ نظریہ قائم کر لیا ہے کہ ربوبیت کا عقیدہ دنیوی سلطنت کے عقیدہ سے ماخوذ ہے۔ یعنی یہ کہ انسانوں نے پہلے کسی دنیوی حاکم یا بادشاہ کی اطاعت کا جوا اپنی گردن پر رکھا اور اُس کی اطاعت کو اپنا دین و ایمان قرار دیا اور اُس کے بعد اپنے خیال کو زیادہ وسعت دے کر بعض آسمانی حاکموں یعنی دیوتاؤں یا ایک حاکم الحاکمین یعنی خدا کے وجود کو تسلیم کیا اور اس آسمانی حکومت کے حلقہ بگوش بن گئے۔ یہ تحقیق صحیح ہو یا غلط لیکن اس میں کلام نہیں کہ اکثر قدیم مذاہب میں دنیوی حکومت کو اس قدر اہمیت دی گئی ہے کہ بادشاہوں کو الوہیت کا مرتبہ عطا کر دیا ہے۔ اور ان مذاہب میں بھی جو انسان پرستی سے ملوث نہیں ہوئے۔ دنیوی فرمانروائی کو روحانی اقتدار سے بالکل جدا نہیں کیا گیا۔ اور جہاں ایک طرف انسان کو بہت سے منجانب اللہ فرائض کا مکلف بنایا ہے وہاں دوسری طرف یہ بھی ہدایت کی ہے کہ دنیوی حاکموں کی جانب اطاعت شعاری کو ملحوظ رکھو اور بغاوت سے محترز رہو۔ ہندو راج بھگتی کو جزو ایمان تصور کرتے ہیں۔ مسیح علیہ السلام کی یہ تلقین تھی کہ جو خدا کا حق ہے وہ ادا کرو مگر جو قیصر کا حق ہے اس کی ادائگی میں بھی چون وچرا نہ کرو۔ اسلام نے نہ صرف اولوالامر کی اطاعت کو خدا اور رسول کی اطاعت کے مانند فرض کیا بلکہ قرآن مجید کی متعدد آیات میں بغی اور فتنہ کی شدید مذمت سے اس

بات کو صاف کر دیا کہ سوائے اُن حالتوں کے جن میں مخلوق کی اطاعت سے خالق کی معصیت کا احتمال ہو دنیوی حکومت اور قائم شدہ سیاسی نظام کا ادب و احترام ہر حالت میں واجب ہے۔ مذہب اور دنیوی حکومت کی اس قرابت قریبہ کا یہ نتیجہ ہے کہ یورپ کے تازہ ترین انقلابات نے نہ صرف دنیوی حکومت سے اپنی بیزاری ظاہر کی ہے۔ بلکہ مذہب کے خلاف بھی انتہائی غیظ و غضب کا اظہار کیا ہے۔ سرمایہ داری کے بارہ میں بھی مذہب نے یہی معتدل روش اختیار کی ہے۔ کسی مقتدر مذہب نے کبھی یہ سعی نہیں کی کہ سرمایہ دار اشخاص کو بجبر اس مال و دولت سے محروم کر دیا جائے جو اُن کی یا اُن کے آباؤ اجداد کی محنت و کفایت شعاری کا ثمرہ ہے اور اس طرح اس شے کو فنا کر دیا جائے جو معاشی نظام کی حیات و بقا کے لئے ایسی ہی ضروری ہے جیسی کہ نظام جسمانی کی زندگی و بقا کے لئے خون۔ لیکن اکثر مذاہب نے ایسے احکام نافذ کئے ہیں جن سے سرمایہ داری کی مضرت کو رفع کر دیا جائے اور اس روحانی جمود کو ناممکن بنا دیا جائے جو مال و دولت کی تلاش میں انہماک رکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی لئے کسب معاش میں جائز و ناجائز۔ حلال و حرام کی تمیز قائم کی گئی۔ جمع مال و دولت کو روحانی ترقی کی راہ میں رکاوٹ بتایا گیا۔ اور سیر چشمی و خیرات کو حسنات میں شمار کیا گیا۔ نادار اور مفلس اشخاص کی کفالت و امداد مالدار اور مستطیع اشخاص پر فرض قرار دی گئی اور اس حکمتِ عملی سے سرمایہ داری کے بدترین نتائج کا سد باب کر دیا۔ ممکن ہے کہ بعض قدیم یا جدید مذاہب کے پیشوا سرمایہ داری کی اہلیت کے اعتبار سے یورپ اور امریکہ کے زمانہ حال کے سرمایہ داروں کے لئے قابلِ رشک ہوں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ مذہبی خیالات کے ضعف اور اختلاط کی وجہ سے خیرات کے اصول و احکام سرمایہ داری کی اصلاح کے لئے ناکافی تصوّر کئے جائیں لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ مذہب نے فطرت انسانی اور معاشی ضروریات کو مدّ نظر رکھتے ہوئے جو معتدل طریقہ اختیار کیا وہ اس تباہ کن طریقہ سے بہتر ہے جو بانیانِ انقلاب اختیار کرنا چاہتے ہیں۔

مذہب میں انقلابی عناصر

مذہب اور انقلابی تعلیم کے ان اصولی اختلافات کو مدّنظر رکھتے ہوئے اس شبہ کا بہت کم احتمال ہے کہ صحیح مذہبی تعلیم کسی حالت میں بھی انقلابی تحریکات کی تائید یا روا داری کر سکتی ہے۔ لیکن ہر ایک مذہب میں بعض ارتقائی اسباب کی بدولت چند

ایسے عناصر ضرور موجود رہے ہیں جو ادنیٰ تحریف و تصرف سے ان تحریکات کی تقویت و اعانت کے لئے استعمال کئے جا سکتے ہیں۔ اکثر مذاہب کی تاریخ کا مطالعہ کرنے کے بعد اس واقعہ کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ مختلف اوقات میں ان مذاہب کے درمیان ایسے فرقے اور جماعتیں پیدا ہوتی رہیں جن کا مقصد اصلی یہ تھا کہ جو نظام سیاست و معاشرت اُس وقت موجود تھا اس کو فنا کر کے ایک جدید نظام قائم کریں اور اس مقصد کے حصول کے لئے وہ اپنے مذہب کی تعلیم کو حسن نیت یا بدنیتی کے ساتھ ایسے پیرایہ میں پیش کرتے تھے جو اُن کے مفید مطلب ہو سکے۔ ایسے فرقوں یا جماعتوں کو دو اقسام میں منقسم کیا جا سکتا ہے۔ ایک قسم تو وہ ہے جو حقیقت میں دینداری اور حسن اخلاق کے حامی تھے اور جو حاضر الوقت سیاست و معاشرت سے اس لئے بیزار تھے کہ وہ اُن کے خیال میں ان مقاصد حسنہ کے حصول سے مانع ہوتی تھی۔ دوسری قسم میں وہ فرقے اور جماعتیں شامل ہیں جو در اصل کوئی سیاسی مقصد پیش نظر رکھتی تھیں۔ لیکن اس کو حاصل کرنے کا بہترین طریقہ یہ سمجھتی تھیں کہ دین و اخلاق کی اصلاح کا دعوے کریں۔ موخر الذکر فرقوں اور جماعتوں کے لئے ایک عذر یہ پیدا کیا جا سکتا ہے کہ جس زمانہ میں وہ قائم ہوئیں اس زمانہ میں مذہب کو عوام الناس کے دلوں میں اس درجہ درخور حاصل تھا کہ ان کو کسی تحریک کی جانب متوجہ کرنے کے لئے صرف یہی ایک حیلہ تھا کہ اس تحریک کو مذہبی اصلاح کی شکل میں پیش کیا جائے۔ یہ عذر قابل سماعت ضرور ہے لیکن اس سے اُس ریاکاری اور فریب کے لئے جواز کی صورت پیدا ہونی مشکل ہے جو ان فرقوں اور جماعتوں کا پسندیدہ مسلک تھا۔ جس طرح ان دونوں اقسام کے مقاصد میں تمیز کی جا سکتی ہے اسی طرح ان کا دستور العمل بھی جداگانہ تھا۔ دین داری اور حسن اخلاق کے مدعی اپنی تعلیمات کے متعلق کوئی غیر ضروری اخفا نہیں برتتے تھے اور ہر وقت ان مصائب کے برداشت کرنے کے لئے مستعد رہتے تھے جو قائم شدہ سیاسی نظام سے تصادم کا لازمی نتیجہ ہوتی ہیں لیکن جس فریق کا مقصد سیاسی تھا وہ اپنی کارروائیوں کو مخفی رکھتے تھے اور اپنی تبلیغ کو روشنی میں لانے سے گریز کرتے تھے۔ عام طور پر ان کا یہ دستور تھا کہ اپنے ہم خیال لوگوں کی ایک خفیہ جماعت یا انجمن قائم کر دیتے تھے اور انواع و اقسام کے دعاوی سے اُن آدمیوں کو جو اُنہیں اپنے ڈھب کے معلوم ہوتے تھے اُس جماعت میں شرکت کی دعوت دیتے تھے۔ اس قسم کی خفیہ انجمنیں اور جماعتیں ہر ایک بڑے مذہب کے دائرے کے اندر پیدا ہوتی رہی ہیں اور

بعض مثالوں میں اُنھوں نے ایک مستقل ہستی قائم کرلی۔ مرورِ زمانہ کے ساتھ اُن کے مضر او رمخدوش خصائص اکثر ماند پڑجاتے ہیں اور وہ ایک بے ضرر مذہبی فرقہ یا معاشرتی گروہ کی صورت اختیار کرلیتی ہیں۔ ان خفیہ جماعتوں کے اقتدار اور قوتِ عمل کا اندازہ لگانے کے لئے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے نظام و ترتیب اور علت وجود پر ایک مختصر تبصرہ کیا جائے۔

خفیہ مذہبی انجمنیں

سب سے پہلے اس حقیقت کا اظہار ضروری ہے کہ جو خفیہ انجمنیں زمانہ قدیم سے لے کر آج تک تاریخ کے صفحات میں نمایاں نظر آتی ہیں وہ سب کی سب انقلابی جماعتیں نہ تھیں۔ اُن میں سے بعض کا مقصد صحیح معنوں میں مذہبی یا اخلاقی تھا اور بعض (مثلاً سوسائٹی آف جیزز) کسی قائم شدہ مذہبی اور اخلاقی نظام کی تخریب و انہدام کی بجائے اس کی تائید و استحکام کے لئے وجود میں آئی تھیں۔ علاوہ بریں خفیہ جماعتوں اور خفیہ ادیان میں بھی فرق کرنا ضروری ہے۔ اگرچہ دونوں کی ظاہری صورت اس قدر مشابہ ہوتی ہے کہ اکثر مورخین نے اس فرق کو ملحوظ رکھنے کی ضرورت نہیں سمجھی۔ خفیہ ادیان سے مراد وہ مذاہب ہیں جن کے پیرو اپنے عقاید و رسومات کو غیر مذہب والوں سے مخفی رکھتے ہیں۔ مگر اس اخفا سے ان کا کوئی اور پنہاں مقصد نہیں ہوتا۔ جو احتیاط وہ اس بارہ میں برتتے ہیں وہ عموماً بعض تاریخی وجوہ پر مبنی ہوتی ہے۔ کسی زمانہ میں جب مذہبی رواداری مفقود تھی ان کو یہ ضرورت پیش آئی کہ اپنے اختلاف عقائد و رسوم کو اپنی عافیت کے خیال سے پوشیدہ رکھیں۔ اگرچہ بعد میں حالات بدل گئے اور ایسی احتیاط کی ضرورت باقی نہ رہی لیکن وہ پرانی روش کے اتباع میں اخفا و ستر کو بدستور ملحوظ رکھتے چلے آئے اور اُن کے باقیات آج تک اُس پر کاربند ہیں۔ اس قسم کے مذاہب کی مثالیں بلادِ اسلامی میں بکثرت ملتی ہیں۔ موصل کے قرب و جوار میں ایک فرقہ یزیدی آباد ہے جن کے عقائد کے متعلق کوئی صحیح معلومات بہم پہنچانا بہت دشوار ہے۔ جبل لبنان میں قوم دروز اپنے دین و مذہب کو پردۂ راز میں مستور رکھتی ہے۔ اور فرقہ اسمٰعیلیہ کی مختلف جماعتیں بھی رازداری میں کسی سے کم نہیں۔ دائرۂ اسلام کے باہر قوم سامری جو فلسطین میں پائی جاتی ہے اور جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی صحیح و اصلی تعلیم کی حامل ہونے کا دعویٰ کرتی ہے اسی قسم کی پُراسرار جماعت ہے کلدانی گروہ جو خود کو حضرت یحییٰؑ سے منسوب کرتے ہیں اور جن کا تذکرہ پیشتر بھی آچکا ہے عراق میں بود و باش رکھتے ہیں اور یہودیت و نصرانیت کے بین بین ایک مبہم اور غیر معروف حیثیت

رکھتے ہیں۔ ان مذاہب میں سے اکثر کا اِس تصنیف کے موضوع سے بہت گہرا تعلق ہے اور اس لئے ان کا ذکر ان اوراق میں بار بار آئیگا۔ انقلابی تحریکات سے جو علاقہ ان مذاہب کو ہے اس کی جانب کچھ اشارہ ہوچکا ہے۔ سردست یہ ذہن نشین کرانا مقصود ہے کہ خفیہ مذاہب اگرچہ باعتبار مقصد و ماخذ خفیہ انجمنوں سے مشابہ ہوں لیکن بجائے خود یہ بات کہ انھوں نے ایک مستقل مذہب یا مذہبی فرقہ کی حیثیت اختیار کرلی ہے اور ایک مجموعہ عقائد و رسومات مہیا کرلیا ہے اُن کو ایسی خفیہ انجمنوں سے متمیز کرنے کے لئے کافی ہے جو مذہبی بنیاد پر قائم کی گئی تھیں لیکن جن کو اس قسم کی مستقل ہستی نصیب نہیں ہوئی۔ مخفی مذاہب کی اصل و ماخذ کے متعلق صحیح قیاس یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں وہ کسی سابقہ مذہب کے دائرہ کے اندر بطور خفیہ انجمنوں کے قائم کئے گئے تھے اور ان کے قیام کی غرض و غایت معاشرت یا سیاست میں کوئی خاص تغیر یا انقلاب برپا کرنا تھا۔ لیکن رفتہ رفتہ جب وہ غرض و غایت مفقود بھی ہوگئی تو وہ معتقدات و رسومات جو اس کو تقویت دینے اور روبراہ لانے کے لئے وضع کی گئی تھیں باقی رہ گئیں اور ان کی اجتماعی صورت ایک نئے مذہب یا مذہبی فرقہ میں نمودار ہوگئی۔ اس قیاس کو تسلیم کر لینے کے بعد خفیہ انجمنوں اور خفیہ مذاہب کی باہمی مماثلت اور ان کے مابین جو فرق ہے وہ دونوں بخوبی واضح ہوجاتے ہیں۔ لیکن سب خفیہ انجمنیں روحانیات و اخلاق کا دعوےٰ نہیں کرتیں۔ بعض بالصراحت صرف دنیوی اور مادی مقاصد کو پیش نظر رکھتی ہیں اور یہ مقاصد تقریباً ہمیشہ سیاست سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس قسم کی انجمنیں مذہب و روحانیات سے نہ صرف عدم تعلق کا اظہار کرتی ہیں بلکہ بعض اوقات اُن کا رویہ ان چیزوں کی جانب معاندانہ ہوتا ہے۔ جہاں تک سیاست کا تعلق ہے ان انجمنوں میں سے اکثر انقلابی تحریکات کی حمایت و تقویت کے لئے وجود میں آئی تھیں۔ اگرچہ بعض خفیہ انجمنیں خاص اس مقصد کے لئے بھی قائم ہوچکی ہیں کہ انقلابی تحریکات کا مقابلہ انہیں اسلحہ سے کیا جائے جو وہ تحریکات تمدن و تہذیب کی تخریب کے لئے استعمال کرتی ہیں۔ چونکہ اخفا بجائے خود غیر ذمہ دار حرکات اور مشتبہ افعال کا ممد و معاون ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے ان انجمنوں کا وجود بھی جو بظاہر قائم شدہ سیاسی نظام کی حمایت و تائید کا دعوےٰ کرتی ہیں کسی قوم و ملت کے لئے خالی از خطر نہیں ہوتا۔ اور تاریخ میں شاذ و نادر ہی کوئی ایسی مثال ملتی ہے جس کی بنا پر یہ کہا جاسکے کہ کسی خفیہ انجمن نے سیاسی نقطۂ نگاہ سے کوئی واقعاً

مفید کام سرانجام دیا۔ روحانیات اور سیاست خفیہ جماعتوں کے دو بڑے جولانگاہ ہیں۔ لیکن چند خفیہ جماعتیں ایسی بھی ہوئی ہیں جن کو نہ سیاست سے کوئی سروکار تھا اور نہ تزکیہ نفس سے کوئی واسطہ۔ بلکہ جن کا مدعا صرف یہ تھا کہ چند آدمی کسی ایسی جگہ میں جمع ہو کر جو مداخلت بیجا سے محفوظ ہو کچھ وقت ہنسی خوشی گزار سکیں۔ لیکن ایسی جماعتوں کا دائرہ عمل بہت محدود اور ان کا وجود بہت عارضی ثابت ہوا ہے اور ان کو کبھی بھی وہ نفوذ و اقتدار نصیب نہیں ہوا جو بعض مذہبی اور سیاسی خفیہ جماعتوں کے حصہ میں آیا ہے ✤

مذہب و سیاست کا باہمی تعلق

قرون ماضی میں مذہب و سیاست ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح پیوستہ رہے ہیں کہ ان کے درمیان کوئی حد فاصل قائم کرنا مشکل ہے۔ سیاست کے اس ادنیٰ ترین حصہ کو چھوڑ کر جس کا مقصد انسان کی حیوانی ضروریات کی تکمیل ہے۔ اس کا ہر ایک شعبہ مذہب کے زیر اثر تھا۔ کیونکہ مذہب انسان کی زندگی کے اس تمام وسیع قطعہ پر حاوی تھا جس کا تعلق احساس و تخیل کے ساتھ ہے۔ بادشاہت کا احترام اس لئے کیا جاتا تھا کہ بادشاہ اپنی رعیت کی نگاہ میں دیوتا یا اوتار یا ظل سبحانی اور مامور من اللہ تھا جرائم اس لئے واجب عقوبت تھے کہ وہ دیوتا یا اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کا سبب ہیں۔ دنیوی حاکموں کو ہر ایک معاملہ میں پیشوایان مذہب کی ہدایت پر انحصار کرنا پڑتا تھا۔ آبادی کی تقسیم اور قوم کے مختلف طبقات کی تعیین مذہبی روایات پر مبنی کی جاتی تھی۔ یہاں تک کہ مختلف حرفے اور پیشے بھی دیوتاؤں کی تعلیم سے منسوب کئے جاتے تھے۔ مذہب و سیاست کا بیّن و قطعی امتیاز زمانہ حال کی ایجاد ہے۔ اس لئے جن خفیہ جماعتوں کا تذکرہ تاریخ میں آتا ہے ان کے متعلق یہ کہنا دشوار ہو جاتا ہے کہ وہ مذہبی تصور کی جائیں یا سیاسی۔ زمانہ حال کی کسی جماعت کے متعلق اس قسم کی تمیز کرنے میں کوئی دشواری محسوس نہیں ہوتی۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اب سیاست کو مذہب کا سہارا ڈھونڈنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں۔ سیاسی اداروں کو مؤثر بنانے کے لئے جس جذبہ کی ضرورت ہے وہ اب مذہب کے علاوہ قومیت کے خیال میں دستیاب ہو جاتا ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ عصر حاضر کی سیاست کا مذہب قومیت کا اعتراف ہے۔ جس میں وہ سب تعصب و عصبیت موجود ہے جو عہد ماضی میں مذہبی اعتقاد کے ساتھ وابستہ تھی۔ بہر حال

خفیہ جماعتوں کی تکوین میں مذہب اور سیاست کا جو اختلاط پایا جاتا ہے اُس کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس بات کی چنداں ضرورت نہیں معلوم ہوتی کہ ان جماعتوں کی تفریق و تقسیم پر مزید غور کیا جائے لیکن ان کے آغاز اور ارتقا کے متعلق کسی قدر تفصیل کی گنجائش ہے۔

رازداری و رازجوئی

رازداری و رازجوئی فطرت کے لوازمات ہیں بلکہ بعض حیوانات بھی اپنے افعال میں ستر و اخفا برتتے ہیں عموماً دیکھا جاتا ہے کہ بچے کسی معمولی سی بات کو بھی ایک راز بنا لیتے ہیں اور اس کو نہ صرف اپنے بزرگوں بلکہ اور بچوں سے بھی مخفی رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ چونکہ غیر متمدّن انسان اپنی ذہنیت کے اعتبار سے بچوں کی مانند ہے۔ اس لئے یہ امر متوقّع ہے کہ اس میں بھی یہ میلان پایا جائے۔ علاوہ ازیں کسی چیز کو صیغہ راز میں کر دینے سے اس کی اہمیت بڑھ جاتی ہے۔ ملکی اور تجارتی کاروبار میں جس چیز کو اہمیت دینی مقصود ہوتی ہے اسے صیغہ راز میں رکھ دیا جاتا ہے خواہ اس کے افشا سے کسی خرابی کا امکان ہو یا نہ ہو۔ بعض خفیہ جماعتیں محض اس مصلحت کی بنا پر اپنی کارروائی کو مخفی رکھتی ہیں کہ اگر اس کو روشنی میں لایا جائے تو اُن جماعتوں کے وقار اور جاذبیت کا خاتمہ ہو جائے۔ اخفا کی بدولت اُن کے اراکین نہ صرف ایک دوسرے سے زیادہ قریب ہو جاتے ہیں بلکہ اغیار کی نگاہ میں بھی ایک خاص وزن و وقعت حاصل کر لیتے ہیں۔ یہی اسباب ہیں جن کی بنا پر انسانوں کو ہمیشہ اور ہر زمانہ میں خفیہ جماعتیں قائم کرنے کا شوق دامنگیر رہا ہے اور اگر ہم کو ان جماعتوں کی اصلیت و آغاز کا پتہ لگانا مقصود ہے تو ہم کو چاہئے کہ ایک سمت ہم اپنی نظر تجسّس کو اُس زمانہ تک وسعت دیں جب انسان بہیمانہ زندگی کی حد سے ترقی کر کے تہذیب و تمدّن کا اوّلین سبق لے رہا تھا اور دوسری جانب ان دور افتادہ مقامات کی سیر کریں جہاں اب بھی ایسے اقوام اور قبائل بسر اوقات کر رہے ہیں جن کے مشاغل اُس گزرے ہوئے زمانہ کی یاد دلاتے ہیں۔ اس دوگونہ تحقیقات سے جو نتیجہ حاصل ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وحشی انسان خفیہ جماعتوں کی تنظیم کے ذوق میں متمدّن انسان سے کسی طرح پیچھے نہیں اور ایسی جماعتوں کو زمانہ قدیم سے لے کر آج تک غیر متمدّن اقوام کے درمیان بہت فروغ حاصل رہا ہے۔ ان اقوام کا ہمیشہ یہ دستور رہا ہے کہ مختلف حرفوں اور پیشوں کی ضروری معلومات کو بھی مخفی رکھا جاتا ہے اور ہر ایک پیشہ کے عاملین اپنی ایک خفیہ جماعت بنا لیتے ہیں۔ اس رازداری کی علت غائی کو سمجھنا دشوار نہیں اس زمانہ میں بھی اگر کوئی نئی

ایجاد ہوتی ہے تو اس کا موجد قانون وقت کی امداد سے اس کی منفعت کو کم از کم ایک معین عرصہ تک اپنے اور اپنے ورثا کے لئے محفوظ کر لیتا ہے۔ اُن ممالک میں جو ایک عرصہ دراز سے وحشیانہ حالت سے نکل کر تہذیب و تمدن کے ایک خاصے اونچے درجہ تک پہنچ چکے ہیں (مثلاً ہندوستان) یہ دیکھا گیا ہے کہ بعض قسم کے صنائع خاص ذاتوں یا خاندانوں کی ملکیت تصور کئے جاتے ہیں اور اُن کے اسرار صرف وہی لوگ سیکھ سکتے ہیں جو یا تو ان ذاتوں اور خاندانوں میں پیدا ہوئے ہوں اور یا اس میں تبنیت کے طریقہ سے شامل کر لئے جائیں۔ چونکہ وحشی اقوام کے مذاہب زیادہ تر چند رسومات پر مشتمل ہوتے ہیں اور ان رسومات کی ادائیگی کو صحیح طور پر انجام دینے کے لئے خاص تربیت کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے اُن کے مذہبی پیشوا بھی ایک حرفہ یا پیشہ کی نوعیت رکھتے ہیں اور اپنے پیشہ کی ضروری معلومات کے متعلق وہی اخفا عمل میں لاتے ہیں جو اور پیشہ ور جماعتوں میں پایا جاتا ہے اور اس طور پر ان پیشوا افراد یا پروہتوں کی ایک مخفی جماعت قائم ہو جاتی ہے۔ لیکن غیر متمدن اقوام میں خفیہ مذہبی جماعتوں کے فروغ کا صرف یہی ایک سبب نہیں اور ان جماعتوں کی پیدائش اور ارتقا کے صحیح اور اصلی اسباب معلوم کرنے کے لئے ارتقائے انسانی اور خصوصاً ارتقائے تمدن کے عام کوائف کا مطالعہ کرنا ضروری ہے۔ اس مطالعہ کے ضمن میں بعض مشکلات کو نظر انداز نہ کرنا چاہیئے جن میں سب سے بڑی مشکل یہ ہے کہ تہذیب و تمدن کے آغاز کے متعلق جو آراء یا قیاسات قائم کئے جاتے ہیں۔ اُن کے لئے کوئی قابل اعتماد تاریخی شہادت موجود نہیں اور محققین مجبور ہیں کہ چند ضعیف آثار پر انحصار کر کے اپنے وسیع نظریات تعمیر کر لیں ؞

تاریخ اور حافظہ

اگر تاریخ کو حافظہ سے تشبیہ دی جائے تو ازمنہ قدیمہ کی تاریخ کو ایام طفلی کی یادداشت کے مانند سمجھنا چاہیئے جب کوئی آدمی درازی عمر کی بدولت عالم طفلی سے عالم شباب اور اس کے بعد کہولت کی حد تک پہنچ جاتا ہے تو اُس کے بچپن کے تجربات اور محسوسات بتدریج اُس کے حافظہ سے محو ہونے شروع ہو جاتے ہیں اور اگرچہ اُس زمانہ کے بعض واقعات تا زیست یاد رہتے ہیں لیکن یہ ناممکن ہو جاتا ہے کہ وہ اُن واقعات کے ماله و ماعلیہ کو بھی بلا کم و کاست اپنے حافظہ میں محفوظ رکھ سکے یا اُن وجدانی کیفیات کا اپنے ذہن میں اعادہ کر سکے جو ان کے ساتھ وابستہ تھیں۔ اکثر یہ ہوتا ہے کہ زمانہ طفلی کے صرف وہی واقعات یاد رہ جاتے ہیں جن کو بعد کی زندگی کے ساتھ کچھ علاقہ

ہوتا ہے اگرچہ یہ لازمی نہیں کہ یہ واقعات اس زمانہ میں بھی کوئی خاص اہمیت رکھتے ہوں اور پھر ان واقعات کو عمر رسیدہ آدمی جس نظر سے دیکھتا ہے وہ نگاہ طفلی سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ یہ نفسیاتی دقت غیر متمدن اقوام کے رسم و رواج کے مطالعہ میں بھی رونما ہوتی ہے۔ کیونکہ ان اقوام کو اس زمانہ کی مہذب و متمدن اقوام کے ساتھ ایک حد تک وہی نسبت ہے جو ایک بچہ کو ایک مسن آدمی کے ساتھ ہو سکتی ہے ۔

آج کل کی وحشی اقوام

اگر ہم اپنے مطالعہ میں آج کل کی وحشی اقوام کے رسم و رواج کے مشاہدہ سے پختگی پیدا کرنا چاہیں تو یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ یہ وحشی اقوام ازمنہ قدیمہ کی غیر متمدن اقوام سے مشابہت رکھتی ہیں یا نہیں کیونکہ قرائن سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جن اقوام کو ہم آج وحشی تصور کرتے ہیں وہ دراصل تہذیب و تمدن کی بہت سی منازل طے کر چکی ہیں۔ اُن میں اور ہم میں صرف یہ فرق ہے کہ وہ ایک خاص مقام تک پہنچ کر وہیں رُک گئیں یا بعض حالتوں میں رجعت قہقری کر لی اور ہم اُن مقامات سے گزر کر آگے نکل آئے۔ باوجود ان مشکلات کے علم الانسان کے ماہرین نے ارتقائے تہذیب کا جو خاکہ کھینچا ہے وہ اپنے زیادہ نمایاں خدوخال کے اعتبار سے واقعیت کی صحیح تصویر سمجھا جا سکتا ہے اور زمانہ قدیم کی خفیہ جماعتوں کا مکاشفہ اس خاکہ سے روشناسی حاصل کئے بغیر ممکن نہیں ۔

آفرینش عالم کی ابتدا

کچھ بہت زمانہ نہیں گزرا کہ دُنیا کے مہذب ترین ممالک میں یہ عقیدہ عام طور پر رائج تھا کہ دُنیا اور اس کی مخلوقات صرف چند ہزار برس قبل عالمِ وجود میں آئی تھی۔ جدید انکشافات سے یہ عقیدہ باطل ثابت ہو گیا ہے اور یہ امر متحقق ہے کہ کرۂ ارض اور اس کی اور مخلوقات کا تو ذکر ہی کیا خود انسان کی تخلیق آج سے کم از کم دس لاکھ سال قبل ہو چکی تھی۔ لیکن چونکہ انسان ایک طویل و مدید سلسلہ ارتقائی کی آخری کڑی ہے اس لئے اُس کی تخلیق سے ماقبل واقعات کے تصور کے لئے محض تخیل پر انحصار کیا جا سکتا ہے۔ اکثر علماء کا خیال ہے کہ کرۂ ارض سورج کا ٹکڑا ہے جو بعض فطری اسباب کے عمل سے اُس کے جسم سے جدا ہو گیا۔ جدائی کے بعد اس ٹکڑہ نے اپنے لئے ایک مستقل ہستی اختیار کر لی لیکن سورج کے ساتھ اس کا تعلق بدستور قائم ہے۔ عرصہ دراز تک کرۂ ارض ایک مواج بحر آتشین کے مانند تھا لیکن رفتہ رفتہ اُس کی تمازت کم ہوتی گئی اور اُس کے شعلے سرد پڑ گئے اُس کی سطح سخت و منجمد بن گئی اور اُس پر آگ کی جگہ پانی نمودار ہو گیا۔ گویا شدت التہاب کی وجہ سے

جسد ارضی کے مسامات سے پسینہ بہ نکلا۔ پانی کے ساتھ بے شمار نباتی نباتات اور حیوانات کی پیداوار شروع ہوگئی۔ وسیع قطعات برّی نے زمین کی نم سطح سے سر نکالا۔ اور ان عظیم و جسیم جانوروں کی آماجگاہ بن گئے جن میں اپنے بحری مولد کے باہر زندہ رہنے کی اہلیت تھی،

ملّت انسانیہ کا آغاز

یہ کیفیت عرصہ دراز تک رہی اس کے بعد کوہستانوں میں درختوں کے جنگل پیدا ہوگئے اور مختلف قسم کے حیوانات گھاس پات اور درختوں کی شاخوں اور جڑوں سے اپنا پیٹ پال کر پھولنے پھلنے لگے۔ پھر غاروں اور زیرِ زمین مسکنوں سے حیوانات کی ایک نوع نے خروج کیا جو نوکدار سنگ پاروں سے مسلح تھی اور ان اسلحہ کی مدد سے بڑے سے بڑے جنگلی جانوروں کی سخت کھال میں شگاف کرسکتی تھی اور جس میں یہ اہلیت بھی تھی کہ مختلف حیلوں سے جنگلوں پہاڑوں اور میدانوں کی قدیم مخلوقات پر غلبہ حاصل کرسکے یعنی انسان کے تصرف و تسلّط کا آغاز ہوا۔ لیکن اس قدیم انسان کی ہیئت کذائی آجکل کے انسانوں سے بہت متفاوت تھی۔ بعض دیگر حیوانات کے مقابلہ میں اس کا جسم بہت ضعیف و نحیف تھا اور اس کی نرم کھال چونکہ اُس طرح کی پشم سے معرا تھی جیسی کہ بعض اور جانوروں کو قدرت نے عطا کی ہے۔ اِس لئے سخت سردی سے محافظت کا سامان انسان کو میسّر نہ تھا۔ اس کے ہاتھوں کی انگلیاں ایسی قوی نہ تھیں کہ درندگان صحرائی کے ساتھ پنجہ کرسکے۔ لیکن ان کے انگوٹھوں کی ساخت ایسی تھی کہ وہ ہر ایک شے کو آسانی اور مضبوطی کے ساتھ پکڑ کر کام میں لاسکتا تھا اور اپنی سُبک دستی سے اپنی جسمانی قوّت کی کمی کو پورا کرسکتا تھا۔ اس میں مقابلہ اور مشاہدہ کی استعداد بھی اور جانوروں سے زیادہ تھی اور چونکہ اس کے گلے میں مختلف اصوات کے اخراج کی قابلیت موجود تھی۔ اس لئے وہ اپنے محسوسات کو اور جانوروں سے زیادہ سہولت کے ساتھ ظاہر کرسکتا تھا اور تبادلہ خیال پر قادر تھا۔ ان خلقی فوقیتوں کی بدولت اُس نے بہت جلد اور حیوانات کے علی الرغم اپنی ہستی کو محفوظ کرلیا اور جب ان ابتدائی مشکلات سے فراغت ہوئی تو اپنی زندگی کو زیادہ خوشگوار بنانے کے وسائل تلاش کرنے لگا۔ اوزاروں کا استعمال تو شروع ہی سے کم و بیش نصیب تھا۔ یہ اوزار بتدریج زیادہ کارآمد بننے لگے۔ اوّل اول تو وہ صرف پتھر کے بد قطع ٹکڑے ہوتے تھے جن کو گھِس کر نوک اور دھار بنالی جاتی تھی۔ عرصہ دراز تک اوزاروں کی ساخت کے لئے پتھر ہی کام میں آتا رہا۔ لیکن یہ پتھر کے اوزار زیادہ سبک

اور موثر ہوتے چلے گئے یہاں تک کہ اس ابتدائی دور کے آخری ایام میں ان کی وضع قطع صناعی کا ایک اعلیٰ نمونہ بن گئی۔ جملہ معترضہ کے طور پر یہ کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان سطور میں لفظ انسان ان تمام انواع مخلوقات پر حاوی ہے جو بندروں سے بالا تر اور ظاہری و ذہنی صفات میں ہمارے آباؤ اجداد سے مشابہ تھیں لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ہم براہ راست ان انسانوں یا انسان نما حیوانوں کی اولاد ہیں جن کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ لاکھوں برس تک دنیا میں آباد رہے۔ مسلمہ قیاس یہ ہے کہ ہماری قسم کا انسان صرف چالیس پچاس ہزار برس سے نمودار ہوا ہے۔ اُس سے قبل جو انسان تھے وہ اگرچہ ہڈی اور پتھر کے اوزاروں کا استعمال جانتے تھے اور آگ کے خواص و فوائد سے تمتع حاصل کر چکے تھے لیکن اُن کے ذہن میں وہ رسائی اور گیرائی نہ تھی جو بعد میں آنے والے انسانوں میں پائی جاتی ہے۔ اور اُن کی جسمانی صفات بھی کسی حد تک مختلف تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگرچہ اُن کو لاکھوں برس تک ترقی کے مواقع ملے لیکن وہ چند لابدی لوازمات حیات کی فراہمی سے زیادہ اور کچھ نہ کر سکے۔ ان منتشر آدمیوں کے آثار دُنیا کے مختلف اور متباعد اقطاع میں پائے جاتے ہیں جس سے اُن کی کثرت وانتشار کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ جسمانی ساخت کے اعتبار سے وہ بظاہر مختلف نسلوں میں منقسم تھے۔ لیکن یہ کہنا دشوار ہے کہ وہ نسلیں یکے بعد دیگرے عالم وجود میں آئیں یا بیک وقت مختلف ممالک میں ظہور پذیر ہوئیں۔ اُن میں سب سے آخری نسل نسبتاً قریب کے زمانہ تک موجود تھی اور اُس کی باقیات سے ہماری قسم کے انسانوں کو اپنی ہستی کے آغاز میں مجادلہ نہ سابقہ پڑا تھا۔ قیاس کیا جاتا ہے کہ اس جنگ و جدال میں ہمارے آباؤ اجداد کو فتح نصیب ہوئی اور پرانی قسم کے انسان صفحۂ ہستی سے معدوم ہو گئے۔ یہ سب قصے اُس زمانہ کے ہیں جب تہذیب تمدن کے موجودہ مفہومات بالکل ناپید تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ذی عقل انسانوں کی ترقی کی رفتار بھی شروع میں نہایت سُست تھی کیونکہ جیسا کہ ابھی مذکور ہو چکا ہے وہ کم از کم پچاس ہزار سال سے دُنیا میں آباد ہیں لیکن جس کو ہم تمدن کہتے ہیں اُس کے آغاز کو چھ ہزار سال سے کچھ بہت زیادہ زمانہ نہیں گزرا۔ ممکن ہے کہ مزید تحقیقات تمدن کے آغاز کو اس سے چند سو سال قبل کی واردات ثابت کر دے۔ تاہم موجودہ نسل انسانی کی مدت حیات کے مقابلہ میں یہ ایک قلیل مدت ہی تصور کی جائیگی۔

انسانی تہذیب کا گہوارہ

یہ سوال کہ انسانی تہذیب کا گہوارہ کون سی سرزمین تھی

ابھی تک معرضِ بحث میں ہے لیکن وہ نظریہ جو مصر کو اس افتخار سے منسوب کرتا ہے سب سے زیادہ قرینِ قیاس معلوم ہوتا ہے۔ تہذیب و تمدن کا آغاز فنِ زراعت کی ایجاد کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس فن کی تحصیل سے قبل انسان خانہ بدوش زندگی بسر کرتا تھا۔ اور چونکہ اس کی قوتِ لایموت زمین کی خودرو پیداوار تھی۔ اُس کو وہ فرصت نصیب نہ تھی جو اسبابِ معیشت کی تکمیل اور طرزِ معاشرت کی اصلاح کے لئے ضروری ہے۔ اتنی دوربینی اور عاقبت اندیشی تو غالباً اس میں شروع سے موجود ہوگی کہ موسم اور سرزمین کی موافقت سے فائدہ اُٹھا کر سامان خور و نوش کا کچھ ذخیرہ آیندہ ضرورت کے لئے فراہم کرلے لیکن پھر بھی اُس زمانہ کی عام کیفیات خصوصاً موسموں کی غیر معتدل حالت کچھ ایسی واقع ہوئی تھی کہ ایک آدمی کی تمامتر کوشش اور توجہ اپنے آپ کو اور اپنے بال بچوں کو خطرات سے محفوظ رکھنے اور اپنی خوراک اور اپنے مویشیوں کے چارے کی فراہمی میں صرف ہو جاتی تھی۔ مصر میں انسان نے فنِ زراعت کے مبادیات کا اکتساب کیا رودِ نیل ان دریاؤں میں سے ہے جو ہر سال ایک خاص موسم میں طغیانی پر آتے ہیں اور اپنے کناروں سے اُمڈ کر دُور دُور تک زمین کو سیراب کر دیتے ہیں۔ جب پانی اُتر جاتا ہے تو سیراب شدہ زمین میں جو اناج کے دانے موجود ہوں وہ پھوٹ آتے ہیں۔ اور اُن کی بالیدگی سے ایک خودرو فصل تیار ہو جاتی ہے۔ مصر میں بعض قسم کا غلّہ اِس طرح بغیر انسانی محنت کے دستیاب ہو سکتا تھا اور وہاں کے قدیم باشندوں کو یہ ضرورت پیش نہ آتی تھی کہ مختلف جگہ خوراک کی تلاش میں بھٹکتے پھریں۔ مدّت دراز تک یہ فطری عمل ان کے مشاہدہ میں آتا رہا۔ اور آخر کار ان کی یہ بات سمجھ میں آگئی کہ اگر وقتِ معیّنہ پر اناج کے دانے کافی مقدار میں بکھیر دئے جائیں اور پانی کے لئے نہریں اور نالیاں بنا دی جائیں تو غلّہ کی پیداوار میں بہت سہولت اور افراط ہو جائیگی۔ اس بات کے سمجھ میں آنے کے بعد زراعت کی تکمیل میں کوئی دقت باقی نہ رہی تھی اور زراعت کی بدولت انسان کو اپنی معاشی ضروریات کی جانب سے وہ فراغِ طبع حاصل ہو گیا جو روحانی اور اخلاقی ترقی کے لئے درکار تھا۔

تمدّن کا آغاز مصر میں ہوا اور وہاں سے دُنیا کے اور ممالک نے اُس کے مبادیات کو اخذ کیا گو بعد میں بعض اور ممالک مثلاً ارضِ نہرین۔ شمالی ایران اور ہندوستان نے بھی تہذیب قدیمہ کی تشکیل میں معتدبہ امداد دی۔ اور ان تمام ممالک کے اکتسابات روئے زمین کے بیشتر حصّہ میں رائج ہو گئے۔ اس قدیم تمدّن کے آثار نئی اور پرانی دنیا دونوں میں پائے جاتے ہیں۔ گویا تہذیب

کا ایک حلقہ کرۂ ارضی کے گرد محیط تھا۔ شمال اور جنوب کے دور افتادہ مقامات البتہ اس حلقہ سے خارج تھے۔ اس تمدن کو جو عالمگیر وسعت حاصل تھی وہ سوائے موجودہ مغربی تمدن کے اور کسی بعد میں آنے والے تمدن کو نصیب نہ ہو سکی ہمیں اس کے مادی خصائص سے فی الحال سروکار نہیں۔ کیونکہ وہ ہمارے مقصد سے بہت دور ہیں۔ لیکن اُن روحانی اور نفسیاتی موضوعات کا کچھ ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے جن پر یہ تمدن مبنی تھا،

اصول مذہب

انیسویں صدی کے آغاز تک یورپ کے محققین کا عام طور پر یہ خیال تھا کہ مذہب بشریت کا فطری تقاضا ہے اور وحشی سے وحشی انسان بھی روحانیت سے کچھ نہ کچھ بہرہ رکھتا ہے۔ انگل وربجہ وہ یہ تصور کرتا ہے کہ چونکہ متواتر تجربہ اس امر پر شاہد ہے کہ ہر ایک عمل کا کوئی عامل ہوتا ہے۔ کائنات کی کل اشیاء اجرام فلکی سے لے کر حشرات الارض تک ہر ایک کے اندر کوئی پر اسرار عامل ہے جو اس شے کو قائم رکھتا ہے یا اس میں حرکت پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح کل کائنات کے لئے بھی کوئی عامل ہے جو اس تمام کارخانہ کو چلاتا ہے۔ اس عقیدہ کی رو سے روح اور خدا کی ہستی کا اعتقاد نوع بشر کا فطری میلان اور مذہب کا آغازی و بنیادی اصول قرار پاتا ہے۔ بیسویں صدی میں یہ خیال کسی قدر ضعیف ہو گیا ہے اور بہت سے محققین اس سے قطعاً انکار کرتے ہیں۔ اُن کی رائے میں مذہب کا آغاز بھی مثل اور انسانی کوائف کے مادی ضروریات سے ہوا۔ جب انسان نے متمدن زندگی اختیار کر لی اور اپنی مصلحت اس میں دیکھی کہ اپنے میں سے کسی ایک شخص کو بادشاہ تسلیم کر لے تو یہ شخص جو دراصل معاشیات اور خصوصاً فن زراعت میں ان کا معلم اوّل تھا ایک ممتاز اور محترم ہستی تصور کیا جانے لگا اور مرنے کے بعد اپنی رعیت کی نگاہ میں حیات ابدی کا مستحق قرار پایا۔ اُس کی شخصیت معمولی انسانوں سے بالاتر تسلیم کر لی گئی اور اس میں معبودیت کی شان پیدا ہو گئی۔ اس نظریہ کی رو سے الوہیت بادشاہت کی انتہائی شکل ہے اور الوہیت کا عقیدہ بادشاہیت کے تخیل کا ارتقائی نتیجہ ہے۔ یہاں اس امر کا اعادہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ تمام مظاہر انسانی کو مادیات کی عینک سے دیکھتے ہیں اور تمدن کے آغاز کو بعض معاشی حوادث یعنی زراعت اور اُس کے لوازمات سے منسوب کرتے ہیں وہ عموماً یہ بھی باور کرتے ہیں کہ متمدن زندگی کا آغاز پہلے کسی محدود قطعہ ارض مثلاً وادی نیل

میں ہوُا اور وہاں سے تہذیب و تمدن کے مبادیات دنیا کے دیگر حصص میں انسانوں کی نقل و حرکت کی بدولت رائج ہو گئے۔ مذہب کے مبادیات بھی اسی طرح پہلے کسی ایک ملک میں وضع ہوئے اور اس کے بعد اور ممالک میں منتقل ہو گئے۔ مصر قدیم کے پرانے کتبے اور نوشتے جس مذہبی نظام کی شہادت دیتے ہیں اُس میں اوّل معبود اوزائرس ہے۔ جس کی نسبت قیاس کیا جاتا ہے کہ وہ مصر کا پہلا بادشاہ اور فن زراعت کا موجد تھا۔ چونکہ یہ ایجاد اپنی اہمیت کے لحاظ سے ایک ایسا کارنامہ تصور کی گئی جو انسانی طاقت سے بالاتر تھا۔ اس لئے بادشاہ میں ایسے قویٰ کی موجودگی کا اعتقاد جو بشریت سے ارفع ہوں قابل قبول سمجھا جاسکتا ہے۔ بادشاہ کو صرف ان داتا ہی نہیں سمجھا جاتا تھا بلکہ جیوداتا یا بخشندۂ حیات بھی خیال کیا جاتا تھا۔ کیونکہ اناج زندگی کا سرمایہ ہے اور فصلوں کی فراوانی اس کے فوق البشر قویٰ پر محمول کی جاتی تھی۔ مطالعہ فطرت نے ابھی اس حد تک ترقی نہ کی تھی کہ اس فراوانی کے صحیح فطری اسباب کو معلوم کیا جاسکے۔ جب بادشاہ مرگیا تو اس کی لاش کو محفوظ رکھنے کا خیال پیدا ہوُا تاکہ اسکے جسد بے جان سے وہی فوائد حاصل کئے جاسکیں جو زندگی میں اس کی ذات سے حاصل کئے جاتے تھے اور اس مقصد کے لئے قدیم مصریوں کی وہ عجیب و غریب صنعت وجود میں آئی جس کے نمونے آج تک موجود ہیں اور جس کی بدولت ہم ان انسانوں کے جسم کا عینی مشاہدہ کرسکتے ہیں جو آج سے ہزارہا سال قبل مصر میں حکمرانی کرتے تھے۔ اجسام کی حفاظت کا یہ اہتمام بجائے خود اس امر کا ثبوت ہے کہ ایک غیر فانی روح کا عقیدہ ابھی تک پیدا نہیں ہوا تھا اور موت کے بعد بقا کی صرف یہی صورت قدیم مصریوں کے ذہن میں تھی۔ کہ جسم کو فنا ہونے سے محفوظ رکھا جائے۔ جب تک بادشاہ کا جسم موجود تھا اس کی برکات بھی اُس کی رعیت کے لئے موجود تھیں بلکہ رفتہ رفتہ متوفی بادشاہ کو ایسی صفات سے متصف کردیا گیا جو زندہ بادشاہوں سے منسوب نہیں کی جاسکتیں اور اس نے ایک معبود یا دیوتا کا مرتبہ حاصل کرلیا۔ یہاں جو بات سب سے زیادہ قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ اگر متوفی بادشاہ (اوزائرس) کی پرستش کو مذہب کا نقطہ آغاز تصور کرلیا جائے تو اس کو اُن تصورات سے بہت کم علاقہ ہے جن کو ہم روحانیات سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ عقیدہ تو بعض فطری اعمال یعنی غلہ کی روئیدگی اور دریائے نیل کی طغیانی اور ان کے صحیح فطری اسباب کے متعلق لاعلمی اور جہالت کا نتیجہ ہے۔ اور ان باتوں کا تعلق مادیات سے ہے نہ کہ روحانیات سے۔ اس روشن خیال کی جانب ہم پھر رجوع کریں گے

فی الحال قدیم مصری عقائد کی کچھ مزید تشریح مقصود ہے ؛

(۵) مصری تمدن کا انحصار

چونکہ مصری تمدن کا انحصار دریائے نیل کے مدّ و جزر پر تھا اور اس مدّ و جزر کے صحیح اوقات کا اندازہ چاند کے بڑھنے اور گھٹنے سے ہو سکتا تھا لہذا مصریوں کو اجرام فلکی خصوصاً چاند کی حرکات کی جانب متوجہ ہونا پڑا۔ چاند کو ایک اور وجہ امتیاز بھی حاصل تھی۔ فطری طور پر قدیم انسان کو دو باتوں میں سب سے زیادہ انہماک ہو سکتا تھا ایک بقائے نفس اور دوسرے بقائے نوع۔ مؤالذکر عورتوں کی قوت تولید پر منحصر ہے اور اس قوت کو چاند کے ساتھ جو علاقہ ہے وہ جاہل سے جاہل انسان کی بھی سمجھ میں آسکتا تھا۔ ان تصریحات کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے یہ امر تعجب خیز نہیں کہ مصریوں کی نظر انتخاب اجرام فلکی میں سب سے پہلے چاند پر پڑی۔ سورج کو الوہیت کا مرتبہ اس وقت نصیب ہوا جب مصر قدیم کے پروہتوں نے یہ دریافت کیا کہ مہینوں اور فصلوں کا حساب رکھنے کے لئے چاند سے سورج زیادہ کار آمد ہے ؛

اب تک مصری عقیدہ میں متوفی بادشاہ (اوزائرس) کائنات کا متصرف دیوتا خیال کیا جاتا تھا لیکن اب اس کے اقتدار میں سورج کو بھی شریک کر لیا گیا۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ سورج اور اوزائرس دونوں کو ذات واحد تسلیم کر لیا گیا۔ اور تمام کائنات اُن کی ملکیت قرار پائی اسی کے ضمن میں یہ عقیدہ بھی قائم ہو گیا کہ آسمان کے پردے میں کوئی اور دُنیا موجود ہے جہاں مرنے کے بعد پہنچ کر بادشاہ سورج سے واصل ہو جاتا ہے اور جہاں سے معاملات ارضی کا اہتمام کرتا رہتا ہے۔ سفر آخرت کو اس زمانہ کے مصری بالکل جسمانی اور طبعی سفر کے مانند خیال کرتے تھے۔ اس دُنیا کی طرح اس دُنیا کے بھی نقشے بنا لئے گئے تھے جو مردے کی راہنمائی کے لئے اُس کے ساتھ کر دئے جاتے تھے اور پُرانے مصری نوشتوں میں اُن تمام مقامات کا مفصل تذکرہ ہے جن میں سے مردے کو اپنے مستقر تک پہنچنے کے لئے گزرنا پڑتا تھا۔ ان نوشتوں سے اُن صفات کا بھی پتہ چلتا ہے جو مصری اوزائرس سے منسوب کرتے تھے اور یہ صفات وہی ہیں جو ہم عموماً ذات باری کے ساتھ منسوب کرتے ہیں۔ رُوح کا تخیّل اُن میں موجود نہ تھا وہ ابدی بقا کو جسم کی بقا تصوّر کرتے تھے اور اس کا تیقن حاصل کرنے کے لئے نہ صرف مردہ لاشوں کو مصنوعی ذرائع سے محفوظ رکھتے تھے۔ بلکہ متوفی بادشاہ کی تصویریں بنا کر مخصوص منتروں اور رسومات سے بزعم خود اس کو ایک نئی زندگی بخشتے تھے اور اس زندگی کو قائم رکھنے کے لئے ان

تصویروں کے سامنے ماکولات و مشروبات بطور نذر کے پیش کرتے تھے۔ یہ رسم غالباً اصنام پرستی کی ابتدائی شکل تھی اگرچہ اس میں پرستش یا حصول شفاعت کا خیال صاف طور پر موجود نہ تھا اور دنیا کا سب سے پہلا مندر غالباً کوئی مقبرہ تھا جو اس مقصد سے تعمیر کیا گیا تھا کہ اس میں متوفی بادشاہ کا مجسمہ یا تصویر سکونت پذیر ہو سکے اور اس کے سامنے مذکورہ بالا رسومات ادا کی جاسکیں،

چونکہ مصریوں کے اسباب حیات کا مدار دریائے نیل کی آب رسانی پر تھا اُن کا یہ خیال بھی عام طور پر رائج تھا کہ بحر قدیم سرچشمہ حیات ہے اور بحر قدیم سے ان کی مراد دریائے نیل تھی۔ بعد میں یہی خیال اور قوموں میں بھی رائج ہوگیا اور پانی کو ذی حیات اشیا کی تخلیق کا سبب قرار دے دیا گیا۔ اکثر قدیم معبدوں میں جو حوض اور تالاب پائے جاتے ہیں وہ غالباً اس غرض کے لئے بنائے گئے تھے کہ ان میں بعض مقررہ مراسم ادا کئے جاسکیں جن میں تخلیق حیات کی اس روایت کو ایک تمثیل یا نقل کے پیرایہ میں دوہرایا جاتا تھا تاکہ انسانوں کی زندگی کے لئے فلاح اور تازگی کا موجب ہو اور چونکہ بادشاہ کو اپنے ملک یا قوم کا خالق تصور کیا جاتا تھا۔ اس لئے اس کی تاجپوشی کے وقت بھی اسی قسم کے مراسم ادا کئے جاتے تھے۔ جن کا کچھ اثر اب بھی بعض اقوام کی رسومات تاجپوشی میں پایا جاتا ہے۔ بعض دریاؤں اور چشموں کی تقدیس و احترام بھی غالباً اسی عقیدہ سے ماخوذ ہے،

مصریوں کے عقائد کا یہ مختصر خاکہ ان انکشافات پر مبنی ہے جو یورپ کے محققین نے مصر قدیم کے رسم و رواج کے متعلق اب تک کئے ہیں اور ان کا یہ گمان ہے کہ یہ عقاید مصریوں تک محدود نہیں رہے بلکہ دُنیا کے اکثر ممالک و اقوام میں پھیل گئے اور مذہب کے ارتقا کو سمجھنے کے لئے ان عقائد کو بنیادی اصول تسلیم کرلینا ضروری ہے۔ ان عقائد کے مطالعہ سے جو نتائج اخذ کئے جاسکتے ہیں ان میں سب سے زیادہ اہم یہ ہے کہ دُنیا کا قدیم ترین مذہب ایک معبود کی پرستش پر مبنی تھا اور بہت سے دیوتاؤں کا عقیدہ اس طرح ظہور میں آیا کہ اُس ایک معبود قدیم کی مختلف صفات کو علیحدہ علیحدہ دیوتاؤں کی شکل میں متشکل کرلیا گیا نیز اگرچہ مصریوں کا مذہب روحانیت کے صحیح تخیل سے بالکل معرّا نظر آتا ہے۔ لیکن اس میں وہ تمام معتقدات موجود ہیں جو بعد میں آنے والے مذاہب میں پائے جاتے ہیں۔ صرف فرق یہ ہے کہ مصری ان کو ایک مادی شکل میں تصوّر کرتے ہیں اور بعد میں ان کو روحانی پیرایہ میں تصوّر کیا گیا گویا دنیا میں جو مذہبی عقائد اس وقت رائج ہیں وہ مصریوں کے بعض تفکرات اور تخیلات کی

بدلی ہوئی شکل ہیں جن کو ایک نیا مفہوم دے دیا گیا ہے۔ محققین یورپ کے یہ نظریات اگرچہ ایک حد تک ثبوت و شہادت پر مبنی ہیں لیکن عقلِ سلیم ان کو قبول نہیں کر سکتی۔ یہ کیونکر ممکن ہے کہ مذہب کو جو انسانوں کی بیشتر تعداد کے لئے سرمایہ حیات اور سرچشمہ ہدایت رہا ہے۔ مصر قدیم کے نیم وحشی باشندوں کے بعض ناقص تاویلات فطرت کا نتیجہ قرار دیا جائے۔ ارتقائے مذہب کے متعلق یہ قیاس بہت ہی بودا اور یک طرفہ ہے اور دراصل اس مخاصمت کا نتیجہ ہے جو مادہ پرست محققین کو مذہب اور اس کے فروعات سے ہے۔ اوّل تو یہ خیال محتاج ثبوت ہے کہ مصری تمدن دنیا کا قدیم ترین تمدن تھا اور اگر بعض اعتبار سے اس کی قدامت کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کا کیا ثبوت ہے کہ مصریوں کے عقائد مذہبی معتقدات کی سب سے قدیم یا واحد شکل ہیں ۔

کوئی نظام تمدّن ہر حیثیت سے مکمل نہیں ہوتا

بعد کی تاریخ سے اس بات کی کافی شہادت ملتی ہے کہ کوئی نظام تمدن ہر حیثیت سے مکمل نہیں ہوتا رومی قوم یونانی اور یہودی معاصر اقوام سے فنون جنگ اور ملک داری میں سبقت رکھتی تھی۔ لیکن یہودیوں کے مذہبی عقائد اور یونانیوں کے علمی کمالات کے مقابلہ میں اُن کا عقیدہ اور علم یقیناً پست تھا۔ علاوہ بریں ایسی صورت میں کہ دُنیا اور نسل انسانی کی قدامت کے متعلق ہمارے خیالات روز بروز زیادہ وسیع ہوتے جاتے ہیں۔ کسی نظام تمدن کو جو مسلّمہ طور پر چھ سات ہزار سال سے زیادہ پرانا نہ ہو ہر لحاظ سے انسانی تمدّن کی قدیم ترین تصویر مان لینا نہایت جرأت کا کام ہے اور صرف ان اشخاص کے لئے ممکن ہے جن کو اپنی ناک سے آگے کوئی اور چیز نہیں سوجھتی اور جو نفس پروری اور افزائش نسل کو انسانی جدوجہد کا مآل کار سمجھتے ہیں۔ اُن کی تنگ نظری کا مقابلہ بعض اور مفکرین کی بلند پروازی سے کیا جا سکتا ہے جو مذہب اور معاشیات کے باہمی تعلق سے بالکل انکار کرتے ہیں۔ اور جو اس کو بھی نہیں مانتے کہ انسان نے ایک وحشیانہ اور غیر متمدّن حالت سے ترقی کر کے موجودہ تہذیب و تمدّن تک رسائی حاصل کی ہے۔ ان کا یہ خیال ہے کہ کسی ایسے "تاریک زمانہ میں جس کا تصور بھی ہمارے لئے دشوار ہے انسان کو اب سے بہت بہتر ذہنی قوی نصیب تھے اور وہ کائنات کی حقیقت و اسرار کا ہمارے مقابلہ میں بہت زیادہ علم رکھتا تھا۔ کسی طبعی حادثہ یا فطری انحطاط کے سبب سے یہ علم رفتہ رفتہ محو ہوتا گیا اور جن مذاہب کو ہم دُنیا کے قدیم ترین مذاہب تصور کرتے ہیں وہ اس علم کا ایک مسخ شدہ عکس ہیں۔ ان دو انتہائی قیاسات کے درمیان ایک معتدل اور صحیح رائے یہ ہو سکتی ہے کہ جہاں تک ہماری موجودہ معلومات کا تعلق

ہے۔ ہر زمانہ اور ہر ملک میں بعض ایسے عقائد اور رسومات کا پتہ چلتا ہے جو تقریباً تمام مذاہب میں مشترک ہیں۔ اور جن کی اصل کو دریافت کرنا فی الحال ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ ان میں سے کچھ عقائد و رسومات ایسے ہیں جن کا تعلق انسانوں کی معیشت اور معاشرت سے ہے اور جن کی بابت گمان غالب یہی ہو سکتا ہے کہ وہ کسی معاشی یا معاشرتی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے وجود میں آئے ہونگے لیکن کچھ ایسے بھی ہیں جن کی مادی توجیہات قرین عقل نہیں معلوم ہوتیں،

افعال انسانی کے محرکات

جدید نفسیاتی تحقیق سے یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچ گیا ہے کہ آدمیوں کے افعال کلیتہً مادی محرکات کے عمل کا نتیجہ نہیں ہوتے۔ بلکہ اور حیوانات کے مانند انسان بھی بعض ایسے محرکات کا تابع ہے جن کی غرض و غایت سے وہ خود پورے طور پر آشنا نہیں۔ انسانی حواس اور محسوسات دوسرے حیوانات کی بہ نسبت زیادہ تیز اور لطیف واقع ہوئے ہیں یہ کیونکر ممکن ہے کہ جب اُس کی آنکھ کائنات کے گوناگوں مناظر پر کھلی تو اس کو سوائے پیٹ بھرنے اور تن ڈھانکنے کی فکر کے اور کوئی خیال پیدا نہ ہؤا ہو۔ مرغزاروں اور چراگاہوں کی کثرت و رفعت۔ پہاڑوں کی رفعت و عظمت۔ دریاؤں اور سمندروں کی سطوت رفتار اجرام فلکی کے روزانہ رقص۔ ایسے نظارے نہ تھے جو اُس کے قلب کو تاثرات سے خالی رکھتے۔ زندگی اور موت کے پُر اسرار وقوعات ایسے حقیر واقعات نہ تھے کہ اُس کو کبھی ان پر غور کرنے کا موقع نہ ملا ہوگا۔ اس کی فطری رازجوئی ان تجربات سے ضرور برانگیختہ ہوئی ہوگی۔ اور ان کی حقیقت کو معلوم کرنے کا شوق اُسے ضرور پیدا ہوا ہوگا۔ اور چیزوں کو جانے دیجئے صرف موت کے طبعی واقعہ پر غور کیجئے۔ موت اور زیست سے بڑھ کر دُنیا میں کوئی چیز عام نہیں۔ ایک شخص اس لمحہ میں چلتا پھرتا کھاتا پیتا ہنستا بولتا دکھائی دیتا ہے۔ دوسرے لمحہ میں بے حس و حرکت نظر آتا ہے۔ ممکن ہے کہ جب اول مرتبہ انسان کو کسی مردہ جسم سے سابقہ پڑا ہو تو اس کا پہلا خیال یہ ہو کہ اس کا جمود عارضی ہے کیونکہ موت کسی حد تک نیند سے مشابہ ہے۔ لیکن اس خیال کو بہت جلد ان تغیرات نے دور کر دیا ہوگا جو مردہ اجساد میں پیدا ہو جاتے ہیں اور اُس کو کم و بیش احساس اس بات کا پیدا ہو گیا ہوگا کہ اب اس جسم کے لئے اپنے سابقہ افعال کی جانب رجوع کرنا ممکن نہیں اور یہ وہ نیند ہے جس سے کوئی بیدار نہیں ہوتا۔ اب اس سے آگے کیا قیاس کیا جائے؟ کیا یہ سمجھا جائے کہ یہ انسان جو ابھی موجود تھا بالکل معدوم ہو گیا۔ اُس کی یاد اب تک دل میں محفوظ ہے۔ اُس کی صورت آنکھوں میں پھر رہی ہے۔ حالت خواب میں اُس سے ملاقات بھی ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ کوئی عزیز یا محترم

شخص تھا تو اس کے افعال و اقوال کا اثر بھی اب تک باقی ہے،
کسی غیر متمدن انسان کے دل میں اس قسم کے سوالات اور خیالات کا پیدا ہونا چنداں بعید از قیاس نہیں اور اُن کے نتیجہ کے طور پر اس عقیدہ کا ظہور کہ مرنے کے بعد بھی آدمی کی کوئی چیز باقی رہ جاتی ہے سراسر قرین عقل معلوم ہوتا ہے۔ غرضکہ انسان کی حیوانی ضروریات کے علاوہ اُس کے تجربہ اور مشاہدہ میں بیسیوں ایسے عناصر موجود تھے جن سے وہ اپنے عقائد کو اخذ کر سکتا تھا۔ حیوانات میں صرف انسان ہی ایسا جانور ہے جو ہمارے علم و یقین کے مطابق غور و فکر، پیش بینی اور عاقبت اندیشی کی اہلیت رکھتا ہے۔ اور جانداروں کی طرح وہ بھی موت سے ڈرتا ہے لیکن اُن کی طرح وہ اپنے انجام سے غافل و بیخبر نہیں رہ سکتا۔ اس کو قدم قدم پر اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اپنی زندگی کے مفہوم کو معلوم کرنے کی کوشش کرے اور اپنی روش کو کائنات کی رفتار کے مطابق بنالے۔ پھر یہ کیوں سمجھ لیا جائے کہ جو قانون فطرت اس کی ادنیٰ ضروریات کی کفالت کرتا ہے۔ اس کو ان اعلیٰ مسالک میں راہنمائی و ہدایت سے محروم اور سرگشتہ و حیران چھوڑ دے گا،

کیوں نہ مان لیا جائے کہ جس طرح انسان کو اپنے اپنے گرد و پیش کے حالات معلوم کرنے کے لئے حواس اور عقل دی گئی اسی طرح اُس کو کوئی ایسی حس بھی عطا ہوئی جس کی مدد سے وہ کائنات کی حقیقت کو بقدر ضرورت سمجھ سکے۔ لیکن جس طرح عقل و حواس کے باوجود انسان کو اپنے ماحول کو سمجھنے اور اس پر تصرف حاصل کرنے کی سعی میں ہزارہا سال گذر گئے اور ہنوز روز اوّل است کا مضمون ہے۔ اُسی طرح اِس حسِ باطنی کے باوجود بھی حقیقت کا علم ایک تدریجی مکاشفہ ہے جس کو کمال تک پہنچانے کے لئے نسل انسانی کے بہترین افراد کئی ہزار سال سے کوشش کرتے چلے آئے ہیں۔ ان کی کوشش کا ماحصل عقائد اور رسومات کا وہ ارتقا اور ارتفاع ہے جس کی انسانی تاریخ شہادت دیتی ہے،

مذہب کی بنیاد

مذہب کے ماخذ و اصل کی تلاش سے فی الحال قطع نظر کرتے ہوئے ہم ان عقائد پر دوبارہ تبصرہ کرنا چاہتے ہیں جنکو عموماً مذہب کی بنیاد تسلیم کیا جاتا ہے۔ ان عقائد میں سب سے مقدم اور سب سے اہم یہ عقیدہ ہے کہ تمام کائنات کا کوئی خالق ہے جو انسانوں کی عبادت کا مستحق ہے۔ یہ امر مسلمہ ہے کہ انسان کا فطری میلان اس خالق کو ذات واحد تصور کرنے کی جانب تھا۔ لیکن اکثر قدیم مذاہب میں اس ابتدائی

توحید کے پہلو بہ پہلو دیوتا اور دیویوں کا لامتناہی سلسلہ پایا جاتا ہے۔ جو غالباً معبود اوّل کی مختلف صفات کے تجزیہ سے وجود میں آیا ہے۔ دوسرا اہم عقیدہ حیات بعد الممات کا ہے یعنی یہ خیال کہ جاندار اشیاء خصوصاً انسان مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہو سکتے ہیں خواہ اس دنیا میں یا کسی اور دنیا میں۔ رُوح کی ہستی کا عقیدہ اس سے کسی قدر مختلف ہے۔ اگرچہ جو لوگ حشر اجساد کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتے ہیں وہ لامحالہ بقا کو رُوح کی صفت تصور کرتے ہیں۔ مسئلہ رجعت و تناسخ جس نے مذہب کی تاریخ میں خاص شہرت حاصل کرلی ہے ان دونوں عقائد کے مجموعہ کا نتیجہ ہے۔ یعنی یہ اگر مان لیا جائے کہ موت سے مراد کُلّی فنا نہیں اور ذی حیات کا کوئی جزو (یعنی روح) موت کے بعد باقی رہ جاتا ہے تو یہ بھی تسلیم کرنا ممکن ہے کہ ایک رُوح دنیا میں بار بار آسکے۔ اگر وہ اپنے سابقہ جسم کو ساتھ لے کر آئے تو اس کے فعل کو رجعت سے موسوم کیا جا سکتا ہے لیکن اگر وہ ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہوتی رہے تو اُسے تناسخ کہتے ہیں۔ مصر قدیمہ میں بھی متناسخہ عقائد رائج تھے اُن کا خیال تھا کہ موت کے بعد رُوح اوزائرس کے سامنے اپنے اعمال کی جزا و سزا کے لئے حاضر ہوتی ہے۔ اگر وہ اس آزمائش میں کامیاب ہو جائے تو جنت میں چلی جاتی ہے ورنہ سزا کے طور پر دُنیا میں پھر بھیج دی جاتی ہے اور مختلف حیوانات و نباتات کے قالب میں اپنے کئے کی سزا بھگتتی رہتی ہے،

تناسخ کے عقیدہ کو ہندوستان میں سب جگہ سے زیادہ فروغ ہوا۔ اور یہیں اوتاروں کا عقیدہ بھی جاگزیں ہوُا۔ جو تناسخ سے کسی حد تک مشابہ ہے۔ اگر ایک انسان کی رُوح کسی کتے یا بلّی میں منتقل ہو سکتی ہے۔ تو یہ بھی ممکن ہے کہ کسی دیوتا یا معبود کی رُوح ایک انسان کے قالب میں جلوہ افروز ہو جائے۔ ایسے انسانوں کو ہندو اوتار کہتے ہیں اور اُن کو صفات الٰہی کا مظہر سمجھتے ہیں۔ مسیحی عقیدہ بھی اس سے مماثل ہے لیکن عیسائی صرف حضرت مسیحؑ کو خدا کا اوتار مانتے ہیں۔ اور ہندو بہت سے انسانوں کو یہ مرتبہ دیتے ہیں۔

قرائن سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پرانا خیال تو یہ تھا کہ بعض عالی مرتبت اشخاص مرنے کے بعد الوہیت کا درجہ حاصل کر لیتے تھے یعنی انسان سے دیوتا بن جاتے تھے لیکن بعد میں بعض بادشاہوں نے اس قسم کے دعاوی اپنی زندگی میں کرنے شروع کر دئے اور رفتہ رفتہ یہ خیال پیدا ہو گیا کہ دیوتائی روحیں بعض انسانوں کے قالب کو اپنا عارضی مسکن بنا لیتی ہیں تاکہ اُن سے وہ کام لئے جا سکیں جو معمولی انسانوں کی دسترس سے خارج ہیں،

زمانہ قدیم میں معبود کی ہستی کا اقرار

مختصر طور پر ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ جہاں تک پتہ چلتا ہے قدیم زمانہ سے متمدن انسان ایک یا ایک سے زیادہ معبودوں کی ہستی کا اقرار اور معاد کا کچھ نہ کچھ تصور کرتا چلا آیا ہے اور اس لئے ہم ان دونوں عقائد کو مذہب کے عناصر ترکیبی خیال کرنے میں حق بجانب ہوں گے۔ لیکن انسانوں کی انفرادی زندگی سے قدیم مذاہب کو بہت کم تعلق تھا۔ اُن کا مقصد اجتماعی زندگی کی فلاح و بہبود تھا اور اس لئے معیشت و معاشرت کے متعلق جو کچھ مفید معلومات اُس زمانہ میں دستیاب ہوتی تھیں وہ مذہب میں داخل کر لی جاتی تھیں اس طرح حفظانِ صحت کے بعض اصول۔ علم نجوم و طبیعات کے مبادیات۔ بعض فنون خصوصاً فن زراعت کے لوازمات جزوِ مذہب تصوّر کئے جاتے تھے۔ آغاز تمدن علم اور عقیدہ کے اُس امتیاز سے نا آشنا تھا جو بعد میں رفتہ رفتہ نمایاں ہوتا گیا اور جس پر آج کل بہت زور دیا جاتا ہے۔ رسومات کے بارے میں بھی وہی الجھاؤ دکھائی دیتا ہے۔ جو عقائد کے معاملہ میں نظر آتا ہے۔ اکثر مذہبی رسومات براہِ راست معیشت سے وابستہ تھیں اور اُن کا مفاد اجتماعی زندگی کے لئے مخصوص تھا۔ مثلاً اناج کے بونے اور کاٹنے اور فصلوں کی نگہداشت کے لئے خاص رسومات کی ادائیگی ضروری سمجھی جاتی تھی۔ بادشاہوں کا تقرر اور تاجپوشی جیسا کہ ابھی ذکر ہو چکا ہے بہت سی پیچیدہ رسومات کے ساتھ عمل میں آتی تھی۔ بیاہ شادی اور مُردوں کی تدفین کے لئے بھی مخصوص مذہبی مراسم رائج تھے۔ ان موخر الذکر مراسم کو بیاہ کرنے والے مرد و عورت یا مرنے والے شخص کی ذات سے چنداں علاقہ نہ تھا بلکہ اُن کا مقصد یہ تھا کہ وہ بیاہ تمام قبیلہ یا قوم کے لئے موجب افزائش و برکت ہو یا اُس مُردے کی رُوح اپنے قبیلہ اور قوم کی کسی شکل میں اعانت کرے یا کم از کم قبیلہ اور قوم اُس کے شر سے محفوظ رہیں،

وہ مذہبی رسومات بھی جو دیوتاؤں کی پرستش کا جزو تھیں اسی قسم کے اغراض کے حصول کے لئے ادا کی جاتی تھیں۔ یعنی اُن کا مدعا زیادہ تر یہ تھا کہ کسی .... دیوتا کی خوشنودی قوم یا قبیلہ کے لئے حاصل کی جائے یا اگر وہ اُس قوم سے ناراض ہو گیا ہے۔ تو اس کی ناخوشی کو عجز و انکسار سے رفع کیا جائے۔ یہ خیال کہ پرستار کی اپنی اخلاقی حالت پر اُس کی پرستش کا کوئی اچھا اثر ہوگا اگر بالکل مفقود نہیں تو بہت نمایاں بھی نہ تھا۔ دیوتاؤں کے علاوہ انسان کو کائنات کے تعمیری اور تخریبی قویٰ کا بھی روز اوّل سے مقابلہ درپیش تھا۔ مذہبی رسومات میں بہت سی ایسی بھی تھیں جن کا مقصد یہ تھا کہ ان قوتوں پر کسی حد تک تصرّف حاصل کیا جائے یا ان کو اپنا شریک

کار بنایا جائے۔ بیسویں صدی کی مہذب اقوام برق و باد پر قابو پانے کے لئے اپنے تجربہ اور مشاہدہ پر انحصار کرتی ہیں۔ لیکن غیر متمدن اور وحشی اقوام فطرت کی ان پرزور قوتوں کو جنتر منتر کے ذریعے اپنے بس میں لانا چاہتی تھیں اور اس حد فاصل سے بے خبر تھیں جو تمدن کی ترقی نے علم اور مذہب کے درمیان قائم کر دی ہے۔

مذاہب قدیمہ

مذاہب قدیمہ کے ان تمام کوائف پر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عقائد اور مراسم دونوں کے اعتبار سے وہ مذاہب جدید اور ارفع ادیان کے مقابلہ میں زیادہ پیچیدہ اور وسیع تھے اور ایک معمولی انسان کی روحانی اور اخلاقی تربیت کے لئے ان مذاہب میں بہت کم مواقع موجود تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانہ میں مذہب ایک خاص جماعت کی ملکیت تصور کیا جاتا تھا اور عوام کو اس سے صرف اسی قدر سروکار تھا کہ اس جماعت کی ہدایت کے مطابق بعض رسومات باقاعدہ طور پر اور بروقت ادا کر لیا کریں۔ ان رسومات کی اصلی غرض و غایت اور ان کی ادائگی کے صحیح طریقوں سے عوام کو بے خبر رکھا جاتا تھا اور چند مراسم ایسے بھی تھے جو ان کی نگاہ سے بالکل مخفی رکھے جاتے تھے اور جن میں صرف اس خاص جماعت ہی کے لوگ شریک ہو سکتے تھے۔ اس جماعت کے افراد کا ہم آیندہ پروہتوں کے ہندی نام سے ذکر کرینگے کیونکہ جو مصطلحات مذہبی مقتدا کے مفہوم کو واضح کرنے کے لئے اس وقت موجود ہیں ان میں یہی اصطلاح اس وقت کے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے سب سے زیادہ موزوں معلوم ہوتی ہے۔

قدیم مذاہب کے پروہت

اگر ہم پروہتوں کے اس اقتدار کا اندازہ کرنا چاہیں جو ان کو زمانہ قدیم کے انسانی گروہ میں حاصل تھا تو عصر جدید میں برہمنوں سے بہتر اور کوئی نظیر نہیں مل سکتی۔ ان کے سوا اگر کوئی اور مذہبی جماعت اسی دبدبہ اور شوکت کی حامل نظر آتی ہے تو وہ رومن کیتھولک پادریوں کی جماعت ہے۔ لیکن زمانہ قدیم کے پروہت صرف مذہبی مقتدائی کی حیثیت ہی نہیں رکھتے تھے ابھی بیان کیا جا چکا ہے کہ اس زمانہ میں مذہب ہر قسم کی معلومات کا ایک خلاصہ تھا اور بعض اعمال و عملیات جن کا مقصد کائنات کے فطری قویٰ پر تصرف حاصل کرنا تھا بطور مذہبی مراسم کے ادا کئے جاتے تھے۔ لہذا اگر کوئی شخص بیمار پڑتا تھا تو اس کا علاج پروہت کا کام تھا اگر مینہ نہیں برستا تھا تو پروہت کی جانب رجوع کیا جاتا تھا اگر کوئی سیاسی یا اقتصادی مسئلہ

پیش آجاتا تھا تو پروہت سے اُس کا حل طلب کیا جاتا تھا کیونکہ یہ سب باتیں مذہب میں شامل تھیں اور اُن کے متعلق جو کچھ غلط یا صحیح معلومات اس وقت میسر تھیں وہ پروہتوں کے قبضہ میں تھیں ؛

پروہتوں کے علم و عمل کو دو بڑے شعبوں میں منقسم کیا جا سکتا ہے۔ ایک شعبہ تو وہ ہے جس کا تعلق براہِ راست دیوتاؤں کی پرستش اور معاد یعنی اعمال انسانی کی جزا و سزا کے ساتھ ہے۔ اس کو ہم صحیح معنوں میں مذہب کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ دوسرا شعبہ اس علم و عمل پر مشتمل تھا جس کا مقصد فطرت کی قوتوں کو تسخیر کرنا اور اس کو انسانی مفاد کا تابع بنانا تھا اور اس میں وہ نفسیاتی علم اور عملیات بھی شامل ہیں جن کا مقصد یہ تھا کہ انسان میں بعض مافوق العادت قوتیں پیدا کی جائیں جن کے امکان کا عقیدہ ہر زمانے اور ہر ملک میں رہا ہے۔ اس دوسرے شعبہ کو اگر بجائے مذہب سحر و کہانت کہا جائے تو زیادہ موزوں ہوگا۔ دُنیا کے پرانے ادیان میں خاص مذہب اور سحر و کہانت باہم پیوست پائے جاتے ہیں اور مذہبی ارتقا کا میلان ان دونوں کو متمیز کرنے کی جانب رہا ہے بعض لوگ اس مغالطہ میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ سحر یا کہانت مذہب کی اصل ہے۔ حالانکہ اگر اُس کو کسی شے کی اصل تصور کیا جا سکتا ہے تو وہ وہی چیز ہے جس کو ہم اس زمانہ میں سائنس کہتے ہیں۔ سائنس کا بھی مقصد تسخیر فطرت ہے۔ لیکن اُس کا طریق کار بالکل مختلف ہے۔ اس اختلاف کا سبب تجربہ اور مشاہدہ کا صحیح استعمال ہے اور اس کو ایک سیدھی سی مثال سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ انسان نے جب لوہے کو دریافت کیا تو اس کو مشاہدہ سے اکثر قدرتی اشیاء سے زیادہ سخت اور قوی پایا۔ اس مشاہدہ کی بنا پر سحر نے لوہے کی چیزوں کے استعمال کو زور و قوت کے حصول کا ذریعہ خیال کیا۔ وحشی انسان اپنی طاقت کو بڑھانے کے لئے لوہے کی کوئی چیز اپنے پاس رکھتے تھے۔ سائنس نے اس خیال کو باطل ثابت کر دیا لیکن ساتھ ہی یہ کہا کہ فولاد کے مرکبات خون کی کیمیائی ترکیب پر ایک خاص اثر ڈالتے ہیں جس سے جسمانی طاقت میں اضافہ ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر اور طبیب آج تک فولاد کو مقویات کے ذیل میں شمار کرتے ہیں۔ اب یا تو یہ مانا جائے کہ فولاد کا طبی استعمال پرانے ساحرانہ عقائد کا بقیہ ہے اور یا یہ تسلیم کرنا پڑیگا۔ کہ پُرانا عقیدہ دراصل ایک قسم کا ناقص سائنس تھا۔ جس کو ہم نے مزید علم و تجربہ کی مدد سے صحیح کر لیا ہے ؛

دنیا میں جو وحشی اور غیر متمدن اقوام اس وقت موجود ہیں وہ اپنے عقائد اور رسومات کے لحاظ سے ان اقوام کی مماثل خیال کی جا سکتی ہیں جن میں تمدن کا آغاز ہؤا تھا اور جو کچھ مذاہب قدیمہ کے عناصر ترکیبی اور پروہتوں کے اقتدار کے متعلق ابھی مذکور ہو چکا ہے وہ کم و بیش آجکل

کی غیر متمدن اقوام کے مذہبی کوائف پر بھی صادق آتا ہے۔ان عناصر اور اس اقتدار کی کچھ جھلک مہذب اقوام کے معتقدات میں بھی موجود ہے لیکن اُن باتوں کی نوعیت اور مفہوم تہذیب اور علم کی ترقی کے ساتھ بہت کچھ بدل گیا ہے۔ ان تغیرّات کی تفصیل اور توجیہہ کی یہاں گنجائش نہیں کیونکہ دینیات اور اُن کے ارتقا کی تاریخ ایسا وسیع مضمون ہے کہ بجائے خود ایک کتاب کا محتاج ہے اور اُس کے تمام مباحث کو اس کتاب کے نفس مضمون سے بہت دور کا واسطہ ہے۔لیکن ایک بات کو دوبارہ بالصراحت عرض کرنے کی ضرورت ہے اور وہ یہ ہے کہ ارتقائے مذہب معتقدات اور رسم و رواج کے اختلاط پر مبنی ہے اور ہر ایک مذہب میں اعتقاد کو شریعت سے تمیز کیا جا سکتا ہے۔ نیز معتقدات کے بارہ میں بھی وہ معتقدات جو خدا پرستی اور حسن عمل کے محرک ہوتے ہیں ان معتقدات سے تفریق کئے جا سکتے ہیں جو کائنات کے متعلق رازجوئی یا فطرت کی قوتوں پر متصرف ہونے کی خواہش سے پیدا ہوئے تھے۔

دُنیا کی سب سے قدیم خفیہ جماعت

آغاز تمدن میں جو اقتدار پروہتوں کو حاصل ہو گیا تھا اور جس کا کچھ اثر اب بھی بعض مذاہب میں باقی ہے اس کا اقتضا یہ تھا کہ یہ جماعت امور مذہبی کو ایک راز سربستہ کی مانند عوام سے مخفی رکھتی تھی۔کیونکہ اس رازداری پر ان کے اقتدار کا قیام منحصر تھا اس لئے یہ کہنا شاید درست ہو کہ دنیا کی سب سے قدیم خفیہ جماعت پروہتوں کی جماعت تھی چونکہ مذاہب قدیمہ میں پروہتوں کو عموماً متاہل زندگی بسر کرنے کی ممانعت تھی اس لئے یہ پیشہ اور پیشوں کی طرح موروثی نہ تھا۔بلکہ پروہتوں کا یہ دستور تھا کہ عوام میں سے بعض نوعمر اور ہونہار آدمیوں کو منتخب کر لیتے تھے اور کچھ مدت تک تربیت اور آزمائش کے بعد ان کو اپنی جماعت کا رکن بنا لیتے تھے اور ان کو اپنے اسرار سے آگاہ کر دیتے تھے۔یہ اسرار چنداں وقیع نہ تھے۔ زیادہ تر ان کا تعلق پرستش اور قربانی کے صحیح طریقوں اور رسومات کی باقاعدہ ادائگی کے ساتھ تھا لیکن چونکہ اس زمانہ میں تعلیم و تعلم کا موقعہ اور فرصت صرف پروہتوں ہی کو نصیب تھی ان اسرار میں مختلف علوم کے مبادیات بھی شامل تھے جن سے اور لوگوں کو کوئی بہرہ نہ تھا۔دین و مذہب کے محافظ اور علم و حکمت کے مدعی ہونے کی حیثیت سے پروہتوں کو سیاست ملکی میں بھی بہت کچھ دخل تھا اور چونکہ وہ ایک متحد اور ذی اثر گروہ تھا بادشاہوں کو بھی امور سلطنت میں ان کی رائے اور مشورہ پر چلنا پڑتا تھا۔اس حقیقت کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم کہ سکتے ہیں کہ

پروہتوں کی جماعت مذہبی اور سیاسی دونوں قسم کی خفیہ جماعتوں کی پیشرو تھی۔ اس مقتدر جماعت میں جب کسی شخص کو داخل کیا جاتا تھا تو بعض خاص مراسم عمل میں لائے جاتے تھے جن کا اصلی مقصد صرف یہ تھا کہ پروہت بننے کی اہمیت کو واضح کیا جائے۔ ان مراسم کو ہم اُن رسومات کا مرادف خیال کر سکتے ہیں جو بعد میں آنے والی خفیہ جماعتیں کسی نئے رکن کے داخلہ کے وقت عمل میں لاتی رہی ہیں اگرچہ اسرار دین سے عوام کو کوئی واسطہ نہ تھا لیکن بہرحال وہ مذہب کے دائرہ سے خارج نہ تھے جس حد تک اُن کو اپنی روزمرہ کی زندگی میں امور مذہبی کے انصرام کی ضرورت تھی اس حد تک پروہت ان کی مذہبی تلقین و تعلیم کے ذمہ وار تھے۔ علاوہ بریں مذہب کو ایسی چیز نہ سمجھا جاتا تھا جو انسانوں کو فطری طور پر ودیعت کی گئی ہے بلکہ عموماً یہ دستور تھا کہ ہر شخص ایک خاص عمر کو پہنچ کر باضابطہ طریقہ پر مروجہ مذہب میں داخل کر لیا جاتا تھا اور اس کے داخلے کے وقت بھی بعض رسموں کی انجام دہی فرض خیال کی جاتی تھی۔ خود پروہتوں کی جماعت میں بھی مختلف درجے تھے اور جب کوئی پروہت ایک درجے سے دوسرے درجہ میں ترقی پاتا تھا تو وہ مراسم ادا کئے جاتے تھے جو ان مواقع کے لئے مقرر تھے۔ مذہبی تربیت کو مختلف مدارج میں تقسیم کرنے کا خیال ہمارے لئے کوئی انوکھی چیز نہیں۔ آج بھی ہر قسم کی تعلیم درجہ بدرجہ دی جاتی ہے۔ انوکھی چیز وہ اخفا ہے جو مذہب کی معمولی باتوں کے متعلق برتا جاتا تھا یا وہ عجیب و غریب رسومات ہیں جو ان معمولی باتوں کے لوازمات کے طور پر ادا کی جاتی تھیں۔ علاوہ بریں اس طریق عمل نے مذہب میں ظاہر و باطن کی وہ تمیز و تفریق پیدا کر دی جو بہت سے مذہبی مناقشات کا سبب رہی ہے۔ اس تفریق کی سب سے قدیم شکل تو صرف یہ تھی کہ مذہب کے ظواہر سے مراد وہ رسومات تھیں جن میں سب قسم کے لوگ حصّہ لے سکتے تھے اور اس کے باطن سے مراد وہ رسومات تھیں جو صرف پروہتوں کے لئے مخصوص تھیں لیکن چونکہ ہر رسم کا کوئی مفہوم ہوتا ہے اس لئے ظاہر و باطن کے یہ معنی بھی بہت جلد پیدا ہو گئے کہ ظاہر سے مراد کسی رسم کی ادائگی کا طریقہ ہے اور باطن سے مراد اس کا مفہوم اور مقصد ہے جو صرف پروہتوں کو معلوم ہو سکتا تھا۔ اگر اس ظاہر و باطن کی تمیز کے پہلو بہ پہلو ہم اُس اخفا کو مدنظر رکھیں جو پروہت اپنی کارروائیوں کے متعلق برتتے تھے اور اُن مدارج تعلیم اور رسومات کو ان دونوں کے ساتھ شامل کر لیں جو اس اخفا کے نتائج تھے تو ہم کو وہ سب لوازمات مل جاتے ہیں جن سے خفیہ جماعتوں کی ترتیب عمل میں آتی رہی ہے۔ ہر ایک خفیہ جماعت اس بات کا دعوےٰ کرتی ہے کہ اس کے قبضہ میں کوئی ایسے اسرار اور رموز ہیں جو عوام کو تعلیم نہیں کئے جا سکتے۔ ہر ایک خفیہ جماعت ان اسرار اور رموز کے طالب کو خاص آزمائش اور

تفتیش کے بعد اپنے زمرہ میں داخل کرتی ہے۔ اُس کا داخلہ ایک قسم کی بیعت ہوتی ہے کیونکہ وہ اُس جماعت کے سرکردگان کی اطاعت اور رازداری کے عہد و پیمان سے مشروط ہوتا ہے۔ جماعت میں شریک ہونے کے بعد کوئی طالب یہ توقع نہیں کر سکتا کہ جماعت کے سب راز اُس پر افشا کر دیئے جائیں گے بلکہ رفتہ رفتہ اس کو ان رموز سے آگاہی حاصل ہوتی رہے گی۔ اِسی تدریجی آگاہی کے اصول کی بنا پر ایک خفیہ جماعت کے اراکین میں ادنیٰ اور اعلیٰ کی تمیز کی جاتی ہے اور حفظ مراتب کا بہت پاس کیا جاتا ہے۔ یہ سب کیفیات پروہتوں کی جماعت میں موجود تھیں اور یہی امر اس خیال کا موید ہے کہ دُنیا کی سب سے پرانی خفیہ انجمنیں پروہتوں کی جماعتیں تھیں جو عوام کی نگاہ میں اپنی امتیازی حیثیت کو قائم رکھنے کے لئے ستر و اخفا کو استعمال کرتی تھیں ۔

پروہتوں کی مثال کا عوام پر بھی کچھ اثر ہونا لازمی تھا اور یوں بھی رازداری اور اخفا انسانی فطرت کے اجزاء ہیں۔ جس طرح پروہت مذہبی معاملات کو مخفی رکھتے تھے تاکہ ان کی اجارہ داری میں فرق نہ آئے۔ اُسی طرح اور حرفوں اور پیشوں کے عاملین نے بھی اپنی مخفی جماعتیں قائم کر لیں جن میں یا تو وہ اپنے قریبی عزیزوں کو داخل کرتے تھے اور یا ان لوگوں کو جو طویل آزمائش کے بعد اطاعت شعار شاگرد اور ہونہار اہل فن ہونے کا ثبوت دے چکے ہوں ۔

سحر و کہانت سے بھی عوام کو دلچسپی ہونی لازمی تھی کیونکہ اپنے بنی نوع اور اپنے ماحول پر تصرف اور تسلط حاصل کرنے کا طبعی ذوق کم و بیش ہر انسان میں موجود ہے۔ علم کیمیا۔ طبیعات کے بعض اصول اور علم النفس کے بعض حقائق اُس قدیم زمانہ میں بھی انسانوں کو معلوم ہو چکے تھے اور مادی تمدن کے استحکام اور مادی ضروریات سے فراغت نے اس کا موقعہ بہم پہنچا دیا تھا کہ وہ ان علوم کی ترقی کی جانب توجہ کر سکیں۔ مصر۔ آشور۔ بابل۔ ہند اور ایران کی پرانی تہذیب کو مطالعہ کرنے سے ایسی جماعتوں کا سراغ ملتا ہے جن کا مقصد اصلی علمی تجسس اور تحقیق تھا لیکن اس وقت کے عام کوائف واثرات کی بدولت یہ جماعتیں اپنے مقاصد کو مخفی رکھتی تھیں اور عوام کی نگاہ میں وہ کسی مذہبی یا ساحرانہ رنگ میں جلوہ گر ہوتی تھیں۔ جو شخص اپنے معاصرین سے علم و عمل میں سبقت رکھتا تھا وہ بہت جلد غیر معمولی شہرت اور اثر پیدا کر لیتا تھا اور عوام اس سے ہر قسم کے معجزات و خوارق منسوب کر دیتے تھے۔ اس شہرت و اثر کو قائم رکھنے کے لئے وہ شخص مجبور تھا کہ اپنے واقعی علم کو شعبدہ بازی سے مخلوط کر دے۔ اور اگر وہ خود اس قسم کی اخلاقی کمزوری سے بالاتر بھی ہو تو بھی عوام اس کو زبردستی ساحر و کاہن کا درجہ عطا کر دیتے تھے۔ پیشتر بیان ہو چکا ہے۔ کہ اوائل ایام تمدن میں مذہب اور سحر

میں تمیز کرنا دشوار ہے اور مذہب کے پروہت ہی سحر و کہانت کے دعویدار بھی تھے۔ لیکن تمدن کی ترقی کے ساتھ ان دونوں چیزوں میں کچھ تفرقہ نظر آتا ہے اور اس تفرقہ کی بڑی وجہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ عوام کی راز جوئی کو بالکل مقید و محدود کر دینا ناممکن تھا اور پروہتوں کی جماعت کے باہر بھی ایسے اشخاص اور جماعتیں پیدا ہوگئیں جو ان ممنوع علوم کا ذوق رکھتی تھیں۔ آثار قدیمہ کے جو انکشافات زمانہ حال میں ہوئے ہیں اُن کے ضمن میں ایسے غاروں اور زیر زمین تعمیرات کا پتہ چلا ہے جن کی دیواریں قدیم انسانوں کی مصوری اور سنگ تراشی کے نمونوں سے مزین ہیں۔ ان تعمیرات اور غاروں کے متعلق جو قیاس آرائیاں کی گئی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ان کے اندر بعض مخفی رسومات اور عملیات سحر انجام دئے جاتے تھے۔ کیونکہ اُنکے پیچ در پیچ راستوں اور عام ہیئت پر نظر رکھتے ہوئے یہ سمجھنا مشکل ہے کہ محض صنّاعی اور کمال فن کے اظہار کے لئے ایسے پوشیدہ مقامات کو کیوں انتخاب کیا گیا۔ اگر اس قیاس کو درست مان لیا جائے تو شاید یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ خفیہ جماعتیں آغاز تمدن سے قبل بھی دُنیا میں موجود تھیں۔ اگرچہ یہ کہنا دشوار ہے کہ اُس وقت اُن کا کیا مفاد و مقصد تھا۔ بہرحال اس حقیقت سے تو انکار نہیں ہوسکتا کہ جو غیر متمدن و وحشی اقوام اس وقت دنیا میں موجود ہیں ان میں اس قسم کی جماعتیں بکثرت موجود ہیں۔ یورپ کے قرب و تعلق کی وجہ سے افریقہ کی وحشی اقوام کے رسم و رواج کا مطالعہ دوسرے ممالک کی وحشی اقوام کے رسم و رواج کے مقابلہ میں زیادہ تفصیل اور احتیاط سے کیا گیا ہے اور معلومات کا جو ذخیرہ اس وقت تک فراہم ہوچکا ہے اُس سے افریقہ کی مخفی انجمنوں کے عام کوائف کا اندازہ کرنا دشوار نہیں۔ اُن کی وسعت و کثرت کا یہ حال ہے کہ صرف مغربی افریقہ میں اس قسم کی جماعتوں کی تعداد کا تخمینہ ایک سَو پچاس تک ہوچکا ہے۔ مقاصد کے اعتبار سے ان جماعتوں کو تین اقسام میں منقسم کیا جاسکتا ہے۔ سب سے زیادہ با اثر گروہ ان جماعتوں کا ہے جو مذہبی مفاد اور تزکیہ نفس کا دعویٰ کرتی ہیں۔ دوسرے درجہ پر وہ جماعتیں ہیں جو بعض قبائل کی عام فلاح و بہبود کو اپنا نصب العین رکھتی ہیں۔ اور تیسرا گروہ ان جماعتوں کا ہے جو مجرمانہ اور انقلابی اغراض کے لئے وجود میں آئی ہیں۔ ان تینوں میں قسم اول کی جماعتیں قدیم معلوم ہوتی ہیں اگرچہ جدید اثرات نے ان کے نظام و عمل میں بہت سے تغیرات پیدا کر دئے ہیں۔

خفیہ انجمنوں میں ممبر بننے کے شرائط و رسوم

یہ انجمنیں مذہبی حیثیت رکھتی ہیں اور ان کے سرکردہ افراد ایک نوع کے

پروہت ہیں لیکن اُن میں مسلم اور غیر مسلم قبائل کے افراد مساوی طور پر شریک کر لئے جاتے ہیں۔ ان انجمنوں کے مخصوص مکانات ہوتے ہیں جن میں اُن کے جلسے منعقد کئے جاتے ہیں۔ انجمن کا نظم و نسق ایک انتظامیہ کونسل کی تحویل میں ہوتا ہے جو انجمن کے عہدہ داران اور اعلےٰ مدارج کے اراکین پر مشتمل ہوتی ہے۔ اکثر انجمنیں اپنی رکنیت کو طبقۂ ذکور تک محدود رکھتی ہیں۔ اور اراکین امیدواروں سے لے کر مشیروں و منتظمین تک مختلف مدارج میں منقسم ہوتے ہیں۔ ادنیٰ درجوں کے اراکین اعلیٰ درجوں کے اراکین کا بہت ادب و احترام کرتے ہیں اور مقررہ فیس کی ادائگی انجمنوں کی رکنیت کی ضروری شرط ہے۔ عہدہ داروں کے لئے مخصوص لباس ہوتے ہیں۔ اور خاص مواقع پر وہ اپنے مُنہ کو مصنوعی چہروں اور نقابوں سے مسخ کر لیتے ہیں۔ نئے اراکین کا داخلہ یا بیعت نہایت پیچیدہ مراسم کے ساتھ عمل میں آتی ہے۔ آبادی سے کچھ فاصلے پر جنگل میں ایک عارضی گاؤں تعمیر کیا جاتا ہے جس کو راز جو نگاہوں سے مستور رکھنے کے لئے لنبی لنبی گھاس کی ایک دیوار سے محصوُر کر دیا جاتا ہے۔ اس گاؤں کا عموماً ایک ہی دروازہ ہوتا ہے اور اُس دروازہ تک پہنچنے کے لئے صرف ایک ہی راستہ بنایا جاتا ہے۔ جس پر ہر کس و ناکس گامزن نہیں ہو سکتا۔ گاؤں کے اندر چھوٹی چھوٹی کٹیاں ہوتی ہیں جن میں انجمن کے عہدہ دار اور اُمیدوار چند روز مقیم ہو سکتے ہیں۔ جب یہ گاؤں مکمل ہو جاتا ہے تو ایک روز انجمن کا نقیب بستی میں نمودار ہوتا ہے اور اُن نوجوانوں کو گھیر لیتا ہے جو داخلہ کے اُمیدوار ہوتے ہیں۔ اس موقعہ پر عام دستور یہ ہے کہ امیدوار نقیب سے چھپنے کا بہانہ کرتے ہیں۔ لیکن وہ اُن کو اُن کی جائے پناہ سے تلاش کر کے گرفتار کر لیتا ہے اور ان کی گردن میں ایک رسّی ڈال کر جس کا ایک سرا اُس کے عصا سے بندھا ہوا ہوتا ہے۔ اس عارضی گاؤں تک اُن کو کشاں کشاں لے جاتا ہے

گاؤں کے دروازہ پر پہنچ کر سب اُمیدوار مُردہ بن کر زمین پر لیٹ جاتے ہیں اور اُن کی اس نمائشی موت کو واقعیت کا رنگ دینے کے لئے ماتم و فریاد کا شور بلند کیا جاتا ہے جس کی آواز بستی تک سنائی دیتی ہے۔ بستی کے مرد و زن اس آواز کو سُن کر سراسیمہ اور مضطرب بن جاتے ہیں اور اپنے لواحقین کی سلامتی کے متعلق بناوٹی خوف و ہراس ظاہر کرتے ہیں۔ بعض جگہ یہ بھی دستور ہے کہ امیدواروں کو منشی اشیاء دے کر مدہوش کر دیا جاتا ہے۔ کچھ وقفہ کے بعد انجمن کے عہدہ دار آتے ہیں اور اُمیدواروں کو اُٹھا کر احاطہ کے اندر لے جاتے ہیں۔ چونکہ اُن کو مُردہ لاشیں تصوّر کیا جاتا ہے اُن کو اُٹھاتے وقت پیروں کو آگے کی طرف کر دیا جاتا ہے۔

اندر پہنچ کر اُن کی تدفین کی رسومات ادا کی جاتی ہیں۔ اور اس کے بعد یہ سمجھا جاتا ہے کہ اُن کے جسم فنا ہو گئے صرف ارواح باقی ہیں۔ جب امیدوار ہوش میں آتے ہیں تو وہ خود کو ایک ایسے مقام میں پاتے ہیں جو اُن کو کسی اور دُنیا کا ایک خطہ معلوم ہوتا ہے۔ اُن کا مسکن ایک تنگ و تاریک کٹیا ہوتی ہے۔ تاریکی کی وجہ سے وہ اپنے گردوپیش کی اشیا کو دیکھ نہیں سکتے اور رات دن اور صبح و شام کے تغیّرات کا کوئی اندازہ باقی نہیں رہتا۔ اُن کے کان اجنبی آوازیں اور عجیب و غریب شور و غوغا سنتے ہیں جن کے معنی سمجھنے سے اُن کی عقل قاصر ہوتی ہے۔ اُن کے حواس منشیات سے خبط ہو جاتے ہیں۔ اور اُن کے دل و دماغ پر خوف و ہراس طاری ہو جاتا ہے۔ انجمن کے اراکین بھوت پریت کا بھیس بدل کر اُن کو طرح طرح سے دق کرتے ہیں۔ غرضکہ اُن کو اس بات کا پورا یقین دلانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ وہ مر چکے ہیں اور اُن کی ارواح کو اُن تلخ تجربات کا مقابلہ کرنا ہے جو مرنے کے بعد پیش آتے ہیں۔ جب اُن کو چند روز تک خوب حیران کر لیا جاتا ہے تو اُن کے حشر کا دن آتا ہے۔ اُن کو چٹائیوں اور درختوں کے پتّوں میں لپیٹ کر اُس مقام پر لے جاتے ہیں جہاں انجمن اپنا جلسہ منعقد کرتی ہے۔ ابھی اُن کی آزمائش کا خاتمہ نہیں ہوا۔ اُن کی آنکھوں پر پٹی باندھ دی جاتی ہے اور اس طرح ان کو ایک ندی اور ایک سُرنگ کو عبور کرنا پڑتا ہے اس کے بعد اُن کی آنکھیں کھول دی جاتی ہیں۔ اُن کو غسل دیا جاتا ہے۔ سر میں تیل ڈالا جاتا ہے اور نیا لباس پہنایا جاتا ہے۔ وہ لباس جو وہ اپنے گھر سے پہن کر آئے تھے۔ اُن کی آنکھوں کے سامنے جلا دیا جاتا ہے۔ امیدواروں سے انجمن کی اطاعت اور رازداری کا حلف و اقرار لیا جاتا ہے اور حسب موقع خوشی کا اظہار کیا جاتا ہے۔ داخلہ کے بعد امیدواروں کو چند روز تک اس عارضی گاؤں میں قیام کرنا پڑتا ہے۔ اِس عرصہ میں اُن کو انجمن کی مخفی زبان اور علامات و اشارات سے آگاہ کر دیا جاتا ہے۔ اور ضروری مذہبی و اخلاقی تعلیم بھی دی جاتی ہے۔ اسی زمانہ میں اُن کی رسم ختنہ بھی کر دی جاتی ہے۔ یہ رسم افریقہ میں تقریباً پانچ ہزار سال سے رائج ہے اور اکثر مخفی انجمنیں اس کو نئے اراکین کے داخلہ کی ضروری شرط تصوّر کرتی ہیں۔ یہ کہنا دشوار ہے کہ اس رسم کا آغاز کس خیال کی بنا پر ہوا۔ ممکن ہے کہ اس کا مقصد صرف صفائی اور حفظان صحت ہو۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ قربانی اور ایذائے نفس کے خیالات جو شروع سے مذہب میں شامل رہے ہیں اس رسم کے قیام کا اصلی سبب ہوں۔

وحشی اقوام کی مخفی انجمنوں کے دستورالعمل کی جو تفصیل بیان ہوئی ہے اس سے ظاہر

ہے کہ ان انجمنوں کا سب سے اہم مقصد نوجوان اشخاص کی مذہبی اور اخلاقی تعلیم و تربیت ہے اور جو عجیب و غریب رسومات داخلہ کے وقت ادا کی جاتی ہیں اُن کی غرض و غایت اس تعلیم و تربیت کی اہمیّت کو ذہن نشین کرنا ہے۔ وہ نوعمر شخص جس کو ان تکلیف دہ رسومات سے سابقہ ہو چکا ہے غالباً اُن اصولوں کو عمر بھر یاد رکھے گا جو اُس کو بعد میں تلقین کئے گئے تھے۔ علاوہ ازیں انجمن کی رکنیت جو اس دِقّت سے حاصل ہوتی ہے اُس کی نگاہ میں ہمیشہ ایک وقیع شے رہے گی۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ ان انجمنوں کے قبضہ میں اگر کوئی اسرار ہیں تو وہ یہی رسومات ہیں یا وہ مخفی زبان اور اشارات جو وہ اپنے اراکین کو تعلیم کرتے ہیں۔ ان چیزوں کے علاوہ اور کوئی چیز ایسی نہیں معلوم ہوتی جس کے لئے اسقدر رازداری ملحوظ رکھی جائے۔

قدیم مذاہب میں قربانی کی رسم

جن رسومات سے قدیم مذاہب کی تاریخ میں ہمیں روشناس ہونا پڑتا ہے اُن میں ایک رسم قربانی ہے جس کا اثر جدید مذاہب میں بھی باقی ہے۔ قیاس کیا جاتا ہے کہ یہ رسم ابتدا میں اُن عملیات میں سے ایک تھی جن کا مقصد غلّہ کی روئیدگی کو ترقی دینا تھا۔ زمین کی قوّت تخلیقی کو تقویت دینے کے لئے کسی جاندار چیز خصوصاً انسان کا گوشت اور خون سب سے موثر خیال کئے جاتے تھے اور اس طرح انسان کی قربانی کا دستور پیدا ہو گیا۔ اس حد تک قربانی کو ایک عمل سحر تصوّر کیا جا سکتا ہے۔ لیکن بعد میں دیوتاؤں کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے بھی قربانی کی ضرورت سمجھی گئی اور یہ رسم داخلِ مذہب ہو گئی۔ خوش عقیدہ لوگ اپنے بچّوں تک کو بھی دیوتاؤں کی قربان گاہ پر ہلاک کر دینے میں دریغ نہ کرتے تھے اور اس غیر فطری حرکت کو اعمال حسنہ میں شمار کرتے تھے۔ قربانی کا مفہوم اب یہ قرار پایا کہ انسان کو جو چیز سب سے زیادہ محبوب ہو اُس کو اپنے معبود کی نذر کر دے۔ رفتہ رفتہ انسانی قربانی کی قبیح رسم متروک ہوتی گئی اور آدمیوں کے عوض جانوروں یا اور انسانی مقبوضات کی قربانی کا دستور رائج ہو گیا۔

نفس کشی بھی قربانی کی ایک شکل ہے۔ آدمی کی محبوب ترین چیز اُس کے اپنے جذبات و خواہشات ہیں۔ اگر اُن کو قربان کر دیا جائے تو سب سے بڑی قربانی ہے۔ لیکن نفس کشی کا صرف یہی ایک سبب نہیں۔ یہ خیال بھی قدیم زمانہ سے پایا جاتا ہے کہ خواہشات نفسانی اور لذات جسمانی کے ترک سے انسان کی نفسیاتی اور روحانی قوتوں میں ترقی اور نمو پیدا ہوتا ہے۔ اور بہت سے لوگ اپنے جسم کو محض اس لئے معمولی آسائشوں سے محروم اور غیر معمولی مشقت کا مکلّف بناتے تھے کہ

ایسا کرنے سے اُن میں فوق الفطرت قوتیں پیدا ہو جائیں گی۔ اس قسم کے خیالات کی ترویج اس بات کا ثبوت ہے کہ مذہب کا نصب العین ہمیشہ تغیر پذیر رہا ہے۔ ابتداءً میں مذہب کو انسان کی اجتماعی زندگی سے سروکار تھا۔ اُس کی انفرادی زندگی سے چنداں اعتنا نہ تھی۔ مذہبی رسومات اس لئے ادا کی جاتی تھیں کہ قوم یا قبیلہ کی فلاح و بہبود اُن کی بروقت اور با موقعہ ادائگی پر منحصر خیال کی جاتی تھی اور اگر بادشاہ کی حیات بعد الممات کا عقیدہ موجود تھا تو صرف اس لئے کہ اُس کو قوم یا قبیلہ کی بقا اور حفاظت کا کفیل تصور کیا جاتا تھا۔

تمدن کی ترقی کے ساتھ ساتھ مذہب میں نئی نئی اُلجھنیں پیدا ہوتی چلی گئیں۔ ایک معبود کی بجائے ہزاروں دیوتا اور دیویاں پوجی جانے لگیں۔ فن تعمیر کی تکمیل نے مندروں اور عبادت گاہوں کی شان و شکوہ میں اضافہ کر دیا۔ ناقوس اور قرنا اور زنگولوں کی آواز چاروں طرف سنائی دینے لگی۔ قربان گاہیں قربانیوں کی کثرت سے خون آلود ہو گئیں اور عود و صندل و لوبان کے ابخرات پرستاروں کے دماغ میں ہیجان پیدا کرنے لگے۔ پروہتوں کے اقتدار میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی اور رفتہ رفتہ انہوں نے زندگی کے تمام شعبوں کو اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ عوام کا کوئی کام اُن کی مدد کے بغیر نہیں چل سکتا تھا اور یہ مدد ہمیشہ گراں قیمت کے عوض دی جاتی تھی۔ حکومت اور دولت نے پروہتوں کے اخلاق پر نہایت خراب اثر پیدا کر دیا تھا۔ اور اُن کی جماعت میں ایسے افراد بکثرت موجود ہو گئے تھے جو اس پیشہ کو صرف اس لئے پسند کرتے تھے کہ اُس میں تن آسانی اور نفس پرستی کا موقعہ زیادہ تھا اور جن میں حُسن عمل اور صحیح مذہبی جذبہ بالکل مفقود تھا۔

قدیم مذاہب میں عورتوں کی حالت

بعض مذاہب نے اس جماعت میں عورتوں کو بھی داخل کر لیا تھا اور چونکہ شروع سے مرد و عورت کے فطری تعلق اور افزائش نسل کی ضرورت کو بدنما اور مخرب اخلاق رسومات کے پیرایہ میں جزو مذہب بنا لیا گیا تھا۔ اس محترم جماعت میں عورتوں کی شرکت پرہیزگاری اور پاکیزگی نفس پر دلالت نہیں کر سکتی تھی۔ بقائے نوع کا سوال ایسا سوال نہیں جس سے مذہب اغماض کر سکتا۔ چنانچہ دنیا کے اکثر مذاہب نے ازدواجی تعلق کو عبادات یا فرائض میں شامل کر لیا ہے۔

قدیم زمانے میں زمین کی قوتِ پیدائش اور عورتوں کی قوتِ پیدائش کو ایک دوسرے پر منحصر خیال کیا جاتا تھا اور اکثر اقوام میں جو دیوی زرعی فلاح کی محافظ خیال کی جاتی تھی اُسی کے سپرد افزائش اطفال کی نگہداشت بھی تھی۔ اور اس دیوی کی پوجا کے ضمن میں بہت سی ایسی رسومات شامل تھیں جن

کو آج ہم عموماً مخرب اخلاق تصور کرتے ہیں۔ مثلاً مغربی ایشیا کی اکثر قدیم اقوام میں یہ دستور تھا کہ ہر ایک عورت اس دیوی کے مندر میں اپنی عصمت کسی اجنبی کے ہاتھ بیچنے کو کارِ ثواب تصور کرتی تھی۔ بابل قدیم میں بھی ہر ایک عورت کو عمر میں کم از کم ایک مرتبہ عصمت فروشی کا مذہبی فرض ادا کرنا پڑتا تھا۔ اور اُس کی جو اُجرت وصول ہوتی تھی وہ دیوی کی نذر کر دی جاتی تھی۔ مندر کے احاطہ میں اس رسم کی ادائگی کی منتظر عورتوں کا ہجوم رہتا تھا۔ اور بعض دفعہ اُنہیں برسوں انتظار کرنا پڑتا تھا۔

ایک اور پُرانی قوم کا یہ دستور تھا کہ جس عورت کی شادی ہونے والی ہوتی تھی وہ مندر کے دروازہ کے باہر سات دن تک عصمت فروشی کے لئے اپنی نمائش کرتی تھی۔ ہندوستان کے بعض مندروں میں اب تک یہ رسم چلی آتی ہے کہ لوگ اپنی خورد سال لڑکیوں کو بھینٹ چڑھا دیتے ہیں۔ ان لڑکیوں کو ناچ گانا سکھایا جاتا ہے اور وہ عوام میں دیو داسی یعنی دیوتا کی کنیز کے نام سے موسوم کی جاتی ہیں۔ بظاہر وہ ایک مذہبی وجاہت رکھتی ہیں لیکن اُن کی اخلاقی حالت شاہدان بازاری سے مشابہ ہے۔ افریقہ کے بعض قبائل میں بھی لڑکیوں کو کسی دیوتا کی نذر کرنے کی رسم موجود ہے اور وہ عصمت فروشی سے بسر اوقات کرتی ہیں۔ ان قبیح رسومات کے متعلق جو بات قابلِ غور ہے وہ یہ ہے کہ اس قماش کی عورتوں کو تقدس و احترام کا مستحق خیال کیا جاتا ہے اور جو حرکات شنیعہ اُن سے سرزد ہوتی ہیں وہ دیوتا یا دیوی کے تصرف اور اثر کا نتیجہ خیال کی جاتی ہیں۔ اگرچہ دُنیا میں اب بھی اس مذہبی بداخلاقی کا پرتو باقی ہے۔ لیکن اُس قدیم زمانہ میں جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں وہ نہایت عام تھی۔

اعلیٰ مذاہب کا ظہور مروجہ مذاہب کے یہ ظالمانہ اور مخرب اخلاق رجحانات سلیم الطبع .... آدمیوں کو اُس وقت بھی ناگوار گزرتے ہوں گے اور کچھ عجب نہیں کہ رفتہ رفتہ اُن کا انفعال اسقدر قوی ہو گیا ہو کہ اُن کے دلوں میں کسی بہتر اور زیادہ معقول مذہب کی تلاش کا جذبہ خود بخود پیدا ہو گیا ہو۔ مادی تہذیب و تمدن کی ترقی کے ساتھ اخلاقی رفعت کا امکان قرین قیاس معلوم ہوتا ہے اور اس بات کے باور کرنے میں بھی کوئی دشواری نہیں کہ شروع سے انسان کے دل میں صحیح عقیدہ اور سچے مذہب کا کچھ شائبہ موجود تھا۔ خود پروہتوں کی جماعت میں اخلاقی حس اور ذکاوت معدوم نہ تھی۔ بلکہ اُن کو علم و تفکر کا زیادہ موقعہ حاصل تھا اور اُن کی نگاہ مروجہ مذاہب کی اخلاقی کمزوری کو ضرور دیکھتی ہوگی۔ علاوہ بریں وہ ربوبیت اور رحمت جو فطرت کائنات میں مضمر ہے اور جس نے انسان کی مادی زندگی میں اُس کی راہنمائی کی تھی اُس کو اس اخلاقی خلفشار میں اُلجھا ہوا چھوڑ دینا کیونکر گوارا کر سکتی تھی؟ ان سب اسباب کی بدولت دُنیا میں اعلیٰ اور ارفع

مذاہب کا آغاز ہوا۔ ظالمانہ قربانیوں اور مخرب اخلاق رسومات سے بیزاری پیدا ہونے لگی۔ پروہتوں کو اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ مذہبی رسومات میں اصلاح کی جائے اور عوام کے ضمیر اور عقل کو مطمئن کرنے کے لئے مذہب کے قصر کو زیادہ معقول بنیادوں پر دوبارہ تعمیر کیا جائے۔

ارتقائے مذہبی کی مختلف راہیں ارتقائے مذہبی کی اس منزل تک پہنچ کر بہت سی مختلف راہیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ جن میں سے بعض متوازی اور بعض بالکل ایک دوسری سے منحرف ہیں لیکن ان میں سے تین کو شاہراہ تصور کیا جا سکتا ہے۔ اگر ہم پروہتوں کے نقشِ قدم پر چلیں تو ایک ایسے مقام پر پہنچتے ہیں جہاں رسومات اور عقائد کی قدیم شکلیں بدستور دکھائی دیتی ہیں لیکن اُن کے پہلو بہ پہلو ہم کو بعض ایسے اداروں سے بھی روشناس ہونے کا موقعہ ملتا ہے جو تزکیہ نفس اور حسنِ عمل کے ذوق کو پورا کرنے کی غرض سے وجود میں آتے تھے۔ پروہتوں میں اتنی اخلاقی جرأت تو موجود نہ تھی کہ اُن عقائد اور رسومات کو جن کے وہ محافظ تھے یک قلم مردود و منسوخ قرار دے دیتے۔ لیکن وہ دبی زبان سے توحید اور معاد اور حسنِ عمل کے اعتقاد کا اقرار کرنے لگے۔ اصنام پرستی کو عوام کا کھیل اور دیوتا اور دیویوں کی کثرت کو وحدت کی صفات کی مظہر بتانے لگے۔ اور اپنی اُن خفیہ انجمنوں میں جو دراصل اپنے پیشہ کے احتفاظ کی غرض سے قائم کی گئی تھیں ان عقائد کو ایک علم باطنی کے طور پر تلقین کرنا شروع کیا۔ لیکن پروہتوں کی جماعت ایک محدود اور خاص جماعت تھی اور اگرچہ ہر ایک تعلیم یافتہ شخص اُس جماعت میں بآسانی داخل ہو سکتا تھا۔ لیکن ہر ایک شخص علائق دنیوی کو ترک کرنے پر آمادہ نہیں ہو سکتا تھا اور عوام کو قابو میں رکھنے کے لئے جو فریب کاری پروہتوں کو برتنی پڑتی تھی اُس کو روا رکھنا بھی نیک ضمیر افراد کے لئے دشوار تھا۔ اس لئے اس جماعت کے باہر اُن اشخاص نے جو علم و فہم سے بہرہ ور تھے اپنا جداگانہ مسلک اختیار کر لیا جس کو مذہب کی دوسری شاہراہ سمجھنا چاہیئے۔ پروہتوں کی جماعت کی تقلید میں انہوں نے بھی اپنی خفیہ جماعتیں قائم کر لیں جن میں ہر قسم کے لوگ بعض شرائط کی پابندی کے ساتھ داخل ہو سکتے تھے اور جنہوں نے مذہب کی تاریخ میں بہت نمایاں اور اہم حصہ لیا ہے۔ لیکن جن عقائد کو پروہت اور خفیہ جماعتیں مذلول کی تاریکی اور رازداری کے پردے میں تعلیم کرتی تھیں وہی عقائد یا اُسی قسم کے عقائد ایک اور راستہ سے بھی گروہ انسانی میں رواج پا رہے تھے۔ اور یہ راستہ نبوت و وحی کا طریق ہے۔ جس کو ہم صحیح عقیدہ اور سچے مذہب کی تیسری اور سب سے مستقیم شاہراہ خیال کرتے ہیں۔

انبیائے بنی اسرائیل کا نزول جب انسان اپنی روحانی اور اخلاقی اصلاح کے لئے استعداد

سعیٔ بلیغ کر رہا تھا تو خالق کائنات کی شان ربوبیت سے یہ بات بعید تھی کہ اُس کو تائیدِ غیبی سے محروم رکھا جائے۔ چنانچہ دُنیا کے اُسی خطے میں جو قدیم تمدّن کا مولد و منشا تھا ایک ایسی قوم میں جو ابتک گمنامی کی حالت میں زندگی بسر کر رہی تھی ایسے افراد پیدا ہونے شروع ہو گئے جو اپنے جذبۂ ایمان اور اعجازِ بیان سے اُس قوم کے دل میں خدا پرستی اور نیکوکاری کا شوق پیدا کرنے کی اہلیت رکھتے تھے اور جن کے مساعی سے وہ قوم جو تمدّن و تہذیب کے اعتبار سے دنیا کی بہت سی اقوام سے فروتر تھی۔ اخلاقیات اور روحانیات کے اعتبار سے دُنیا کی سب اقوام سے افضل و برتر ہو گئی۔ ان افراد سے ہماری مراد انبیائے بنی اسرائیل ہے۔ نبیؑ اور نبوت کے مفہوم پر بہت سی فلسفیانہ بحث کی گنجائش ہے۔ لیکن مختصر اور عام فہم پیرایہ میں یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ نبی ایک ایسا انسان ہے جس کے بعض اقوال اور افعال اُس کی اپنی رضا و رغبت کا نتیجہ نہیں ہوتے بلکہ مشیت الٰہی کے تابع ہوتے ہیں۔ یہ خیال کہ بعض انسان خدایا اور معبودوں سے خاص تعلق اور رابطہ رکھتے ہیں کوئی نیا خیال نہ تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ قدیم مذاہب میں اکثر ایسا ہوتا رہا ہے کہ بادشاہ کو رتبہ خداوندی نصیب ہو جاتا تھا اور اس سے کمتر درجہ کے آدمی بعض اوقات دیوتاؤں کے ساتھ رشتہ فرزندی یا کسی اور رشتہ سے منسلک کر دئے جاتے تھے۔ یہ خیال بھی بہت پرانا ہے کہ دیوتا اور دیویاں کسی مرد یا عورت کو اس غرض کے لئے انتخاب کر لیں کہ اُس کی زبان سے اور آدمیوں کے ساتھ ہم کلام ہو سکیں۔ بعض نفسیاتی کیفیات جن کو آجکل امراض وہمیہ میں شمار کیا جاتا ہے اُس زمانہ میں کسی اور رُوح کے قالب انسانی پر قابض ہو جانے کا نتیجہ خیال کی جاتی تھیں۔ اب بھی بہت سے لوگ ان کیفیات کے عارض ہونے کو بھوت پریت آسیب سے منسوب کرتے ہیں۔ اس قسم کے خیالات اُن ایّام کی میراث سمجھنے چاہئیں جب ہر ایک شے ذی رُوح تصوّر کی جاتی تھی اور جب جسمانی امراض بھی ارواح خبیثہ کی کارستانی پر محمول کئے جاتے تھے۔ علاج کے طریقہ میں دوا اور پرہیز کو چنداں دخل نہ تھا۔ صرف ایسی تدابیر اختیار کی جاتی تھیں جن سے وہ بد ارواح تنگ آ کر اُس جسم سے نکل بھاگیں۔ مثلاً جاڑے میں سرد پانی کا غسل گرمیوں میں دھوپ اور آگ کی تپش اور بخارات کا استعمال۔ اگر مریض ان سختیوں کو برداشت کر کے اچھا ہو گیا تو علاج کی کامیابی میں کوئی شک وشبہ کی گنجائش نہ تھی۔ لیکن اگر نتیجہ برعکس ہوا تو یہ سمجھ لیا جاتا تھا کہ ارواح خبیثہ اسقدر قوی تھیں کہ ان عملیات سے متاثر نہ ہوئیں۔ آج بیسویں صدی میں تعلیم یافتہ لوگ امراض کو بعض غیر مرئی جراثیم کی کارستانی یقین کرتے ہیں اور ان قدیم توہمات پر خندہ زن ہوتے ہیں۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو جدید علم طب میں بھی ان توہمات کا کچھ شائبہ پایا جاتا ہے۔

بعض امراض دماغی مثلاً ہسٹیریا میں جن ادویات کو اس خیال سے مفید خیال کیا جاتا تھا کہ اُن کی بوئے بد اور تلخ ذائقہ سے ارواح خبیثہ گریز کرتے ہیں۔ وہ اب بھی مفید خیال کی جاتی ہیں۔

غرضکہ یہ اعتقاد بہت قدیم ہے کہ بعض انسان کسی خاص وقت یا مدت کے لئے دوسری ارواح کا معمول بن سکتے ہیں اور اگر بدارواح کو یہ قدرت حاصل ہے کہ جس انسان کے جسم پر چاہیں اپنا قبضہ جما لیں تو نیک ارواح کو اس قدرت سے کس طرح محروم تصوّر کیا جاسکتا ہے۔ ہر ملک میں ایسے مرد و زن بکثرت موجود رہتے تھے۔ جن کو کسی دیوی یا دیوتا کے محمول ہونے کا شرف حاصل تھا اور جو اس خصوصیت کی بدولت اور آدمیوں کی نگاہ میں مقدس و محترم بن جاتے تھے۔ دنیائے قدیم میں بہت سے ایسے مندر تھے جن کے پروہت یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنے معبود کی جانب سے آئندہ واقعات کی خبر دے سکتے ہیں اور ہر طبقہ کے لوگ مشکلات کے حل کے لئے اُن کی جانب رجوع کرتے تھے۔ ان مدعیانِ علم غیب کا طریق عمل یہ تھا کہ وہ موسیقی خوشبودار بخورات اور دیگر خارجی ذرائع سے اپنے اوپر ایک ایسی وجدانی کیفیت طاری کر لیتے تھے جیسی کہ مذکورہ بالا امراض وہمیہ میں از خود طاری ہو جاتی ہے۔ بظاہر اُن کے حواس خمسہ معطل ہو جاتے تھے۔ اُن کے اعضا میں غیر ارادی حرکات اور تشنج پیدا ہو جاتا تھا اور اُن کی آواز بدل جاتی تھی۔ اس حالتِ وجد میں جو الفاظ ان کے منہ سے نکلتے تھے۔ اُن کو سامعین دیوی یا دیوتا کا کلام سمجھ کر نہایت قدر و وقعت سے اپنے حافظہ میں محفوظ کر لیتے تھے اور اپنی مشکلات سے نجات حاصل کرنے کے لئے اُن کی ہدایت پر کاربند ہونا ضروری خیال کرتے تھے۔ دیوتاؤں کی اس مفروضہ نوازش کے مختلف مدارج تھے۔ بعض اشخاص کو تو یہ تقرّب خاص مواقع پر نصیب ہوتا تھا۔ لیکن کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے تھے جن کا دیوتاؤں سے مستقل تعلق سمجھا جاتا تھا۔ جو دیوتا کے فرزند و دختر یا زوج تصوّر کئے جاتے تھے اور جن کو معمولی انسانوں پر دائمی تفوق حاصل ہو جاتا تھا۔

اوتاروں کی ہستی کا عقیدہ

اوتاروں کی ہستی کا عقیدہ بھی اس قسم کے عقائد کی ایک مثال ہے۔ اس عقیدہ کا ماحصل یہ ہے کہ خاص اوقات میں کوئی دیوتا انسانی شکل میں متمثل ہو کر انسانوں میں پیدا ہو جاتا ہے اور اُن کی ہدایت اور راہنمائی کو اپنا مشغلہ بنا لیتا ہے۔ یہ عقیدہ ہندو مذہب کا ایک اہم عنصر ہے اور تناسخ کے عقیدہ کے ساتھ مخلوط ہو کر ہندو فلسفہ کا بنیادی اصول بن جاتا ہے۔ ان دونوں عقائد کا باہمی تعلق واضح اور بیّن ہے کیونکہ یہ خیال دونوں میں مشترک ہے کہ رُوح ایک جسم سے دوسرے جسم میں انتقال کر سکتی

ہے۔ الوہیت مسیح کا عقیدہ جو نصرانیت کا رکن اعظم ہے اس قدیم عقیدہ کی ایک محرف اور محدود شکل تصور کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا ہر نبوت اور وحی کا عقیدہ ان سابقہ معتقدات سے مشتق معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ نبی ایک ایسا انسان ہے جس کو خدا کے ساتھ ایک خاص تعلق اور تقرب حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر متواتر روایات پر اعتبار کیا جائے تو جو وجدانی کیفیات انبیاؑ پر نزول وحی کے اوقات میں طاری ہو جاتی تھیں وہ اُن کیفیات سے بہت مماثل ہیں جن کا مشاہدہ بعض امراض میں کیا جاتا ہے یا جو دنیائے قدیم کے پروہتوں پر اپنی دیوی یا دیوتا کے معمول بننے کے وقت وارد ہو جاتی تھیں۔ یہ مماثلت اسقدر صریح ہے کہ اکثر انبیاؑ کے متعلق اُن کے منکرین نے یہ بدگمانی ظاہر کی کہ یا تو اُن کو کوئی دماغی مرض مثل صرع یا جنون لاحق ہو گیا ہے اور یا کسی جن بھوت کا عمل ہے۔ لیکن اس ظاہری مماثلت کے باوجود نبوت کو ان تمام توہمات سے تمیز کرنے کے لئے نہایت معقول دلائل پیش کی جاسکتی ہیں۔

انبیاؑ اور پروہتوں میں امتیاز

سب سے پہلے اس حقیقت کو ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ انبیاؑ کو اُس گروہ سے کوئی واسطہ نہ تھا جنھوں نے مذہب کو اپنا پیشہ بنا لیا تھا اور جو اپنے اقتدار کو قائم رکھنے کے لئے عوام کو جہالت میں مبتلا کرنا پسند کرتے تھے۔ اس گروہ سے ہماری مراد پروہتوں کی جماعت ہے اور جو تخالف اس جماعت اور انبیاؑ کے مابین تھا۔ اُس کی شہادت عہد نامہ عتیق کی روایات میں بکثرت موجود ہے۔

صرف یہی نہیں کہ انبیاؑ پروہتوں کے شریکِ کار بننا پسند نہیں کرتے تھے۔ بلکہ اُن کی تمام تر تعلیم اُس مذہبی وہ کا نداری کے خلاف تھی جسے پروہتوں نے اپنی منفعت کی غرض سے رائج کر دیا تھا۔ پروہت اسرار مذہبی کو عوام سے پوشیدہ رکھتے تھے۔ انبیاؑ اُن اسرار کو علیٰ رؤس الاشہاد بیان کرتے تھے۔ پروہت دنیوی حکومتوں کے شریکِ حال اور معاون تھے۔ انبیاؑ ان حکومتوں سے مرعوب نہ تھے اور جہاں تک امور مذہبی کا تعلق ہے وہ حاکم و محکوم ادنیٰ و اعلیٰ میں کوئی تمیز روا نہ رکھتے تھے۔

پروہتوں کا میلان اور پیشہ ور جماعتوں کی مانند گروہ بندی کی جانب تھا۔ انبیاؑ صرف اپنی باطنی ہدایت اور ضمیر کے پابند تھے۔ کسی اور شخص کی متابعت یا اعانت کو اپنی نبوت کے لئے ضروری نہیں خیال کرتے تھے۔ اکثر انبیاؑ خود طبقہ عوام میں پیدا ہوئے یعنی وہ اُن خاندانوں سے تعلق نہ رکھتے تھے جو مذہب کو اپنی میراث تصور کرتے تھے اور اگر اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو نبوت کو ضمیر عامہ کا وہ انفعال تصور کرنا چاہیئے جو پروہتوں کی بداعمالی اور فریب کاری سے ہر سلیم الطبع اور صحیح الدماغ انسان کے دل میں پیدا ہونا لازمی تھا۔

انبیاء کے سوانح حیات کو مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کی تبلیغ کا ایک اہم جزو حکمران جماعتوں اور اشخاص کے افعال کی نگرانی اور تنقید تھا۔ خواہ وہ جماعتیں اور اشخاص مذہبی حیثیت رکھتے ہوں یا سیاسی اور اس لحاظ سے بنی اسرائیل میں کسی حد تک اُن کو وہی اثر اور اقتدار حاصل تھا جو اس زمانہ میں اخبار نویسوں کا حصّہ ہے۔ نفسیاتی پہلو سے دیکھا جائے تو انبیاء کو جو توازن دماغی حاصل تھا وہ اُن کے پیشرو افراد کو نصیب نہیں تھا جو دیوتاؤں سے تقرّب و تکلّم کا دعویٰ کرتے تھے۔ انبیاء کی تعلیم تمامتر حُسنِ اخلاق اور حُسنِ عمل کے مواعظ پر مبنی تھی اور اگرچہ پیشگوئیاں اور معجزات انبیاء سے منسوب چلے آتے ہیں لیکن ان چیزوں کا اُن کی تعلیم سے براہِ راست کوئی تعلق نہ تھا۔ تاریخی حیثیت سے غور کیا جائے تو انبیاء کا بڑا کارنامہ جدید شرائع کی ترویج اور نظام قومی کی تعمیر تھا جس سے دُنیائے قدیم کے پروہتوں اور غیب دانوں کو کوئی علاقہ نہ تھا۔ اگر نسل انسانی کے بعض دوسرے افراد انبیائے بنی اسرائیل کے مقابلہ میں پیش کئے جا سکتے ہیں تو وہ ہند کے اوتار ہیں۔ ان اوتاروں میں ایک حد تک وہی صفات نظر آتی ہیں جو انبیاء کے بنی اسرائیل کا خاصہ تھیں۔ وہ بھی پروہتوں کی بہ نسبت عوام الناس سے زیادہ تعلق رکھتے تھے۔ اُن میں صرف ایک یعنی پرسرام (جن کی اوتاریت کا عقیدہ کسی قدر ضعیف ہے) برہمن تھے باقی سب چھتری ویش یا اور جاتیوں میں پیدا ہوئے تھے۔ جو تعلیم ان میں سے بعض کے ساتھ منسوب کی جاتی ہے وہ بھی اخلاقی تعلیم تھی اور انہوں نے بھی اپنی قوم کی سیاسی اور معاشی تعمیر میں کوشش کی لیکن اوتار اور نبی کے تخیل میں جو فرق ہے اُس کا اثر اُن کی تعلیمات میں بھی نمایاں ہے اور اسی فرق کا یہ نتیجہ ہے کہ مذہب اور شرائع کی جو اصلاح انبیاء کے ذریعہ سے دُنیا میں ہوئی وہ اُن سے قبل کسی ذریعہ سے نہ ہو سکی۔ آفتاب نبوّت کے طلوع نے ان تمام فاسد ابخرات کو منتشر کر دیا۔ جن کے پردے میں انسان کا فطری دین بالکل غائب ہو گیا تھا اور اس حقیقت کو بے نقاب کر دیا جس کو پروہتوں کی فحش رسومات اور خونی قربانیوں نے مستور کر رکھا تھا۔ نبوّت کا قیام ہر لحاظ سے انسانی تاریخ میں ایک نئے دَور کا آغاز ہے۔ اُس سے قبل تہذیب و تمدن نے مادیات میں تو کافی ترقی کر لی تھی لیکن روحانیات اور اخلاق بہت پست حالت میں تھے۔ انسان پرستی۔ اصنام پرستی۔ آدمیوں کی قربانی اور دیگر مذموم رسومات دنیا کی اکثر اقوام میں رائج تھیں۔

ان رسومات کے خلاف جو آواز سب سے اوّل بلند ہوئی وہ انبیائے بنی اسرائیل کی تھی۔ یہ نہیں کہ اُن سے پہلے کسی شخص کو ان چیزوں کے مذموم ہونے کا احساس نہ تھا۔ ابتدائے ایام سے ایسے فلسفی اور اہلِ نظر افراد کم و بیش ہر قوم میں پیدا ہوتے رہے تھے جو مروجہ مذاہب سے متنفر اور صحیح عقائد کی

جانب میلان رکھتے تھے۔ لیکن اُن میں یہ ہمّت نہ تھی کہ اپنے خیالات کی تبلیغ کریں۔ اُن کا مسلک یہ تھا کہ یا تو عزلت اور گوشہ نشینی اختیار کر لی اور یا اپنی تعلیم کو تشبیہ اور استعارہ کے پیرایہ میں اس طرح مستور کر دیا کہ اُس کا مفہوم کسی کی سمجھ میں نہ آسکا۔ یہ حکمت عملی اُن کی اپنی اخلاقی اور روحانی ترقی میں مانع نہ رہی ہو لیکن اُس سے عوام کی اصلاح خیال کا وہ مقصد پورا نہیں ہو سکتا تھا۔ جو انبیا کا نصب العین تھا۔

انبیا کی تعلیم کا اثر اگر ہم انبیا کی تعلیم کا اُس کے نتائج کے لحاظ سے اندازہ کریں تو ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس تعلیم نے فی الواقع دنیا میں ایک انقلاب کی بنا ڈال دی۔ کیونکہ اوّل تو اُس نے انسان کے ضمیر انفرادی کو اعمال کا ذمہ دار اور حکم قرار دے دیا۔ اُس سے پیشتر افراد اس ذمہ داری کے مکلف نہ تھے۔ اُن کا فرض صرف یہ تھا کہ جس گروہ میں وہ پیدا ہوئے ہوں اُس کی پیروی کریں۔ دوسرے اس تعلیم نے اُن تمام اداروں کا خاتمہ کر دیا۔ جن پر پرانا تمدن مبنی تھا اور جن کو انسان عموماً طور پر قدر و وقعت سے دیکھنے کے عادی رہے تھے لیکن انبیا کی تعلیم کو اُس انقلابی تعلیم سے کوئی واسطہ نہیں جس کے متعلق ہم اس مقدمہ کے شروع میں کچھ بحث کر چکے ہیں۔ انبیا کی تعلیم کا مقصد تعمیری تھا نہ کہ تخریبی۔ جس کا ثبوت اُن مساعی سے ملتا ہے جو وہ اسرائیلی بادشاہت کے قیام اور اسرائیلی قومیت کے استحکام کے لئے عمل میں لائے۔

علاوہ بریں اگر اُنہوں نے پرانے قوانین کو ترک کیا تو اُن کی جگہ نئے قوانین اور شرائع کو جاری کیا اور اُن کو خالق و مخلوق کے درمیان ایک معاہدہ کی حیثیت دے دی جس سے عوام میں خود سری اور قانون شکنی کا میلان پیدا ہونے کی بجائے اُن میں اطاعت اور احترام کے جذبات کو تقویت حاصل ہو گئی۔ البتہ یہ ضرور ہوا کہ کورانہ اطاعت اور حد سے زیادہ احترام کا کوئی موقعہ باقی نہ رہا اور اس قسم کے جذبات میں عقل و ضمیر کے دخل سے مناسب توازن اور اعتدال پیدا ہو گیا۔

انبیا کی ہدایت و تبلیغ انسانوں کے لئے تائید غیبی تھی۔ جس سے اُن کی روحانی اور اخلاقی ترقی کے لئے ایک صاف اور سیدھا راستہ پیدا ہو گیا۔ لیکن جو لوگ اس ہدایت و تبلیغ سے محروم رہے اُنہوں نے دوسرے پیچدار راستے اختیار کر لئے۔ عجائب پرستی کا جو ذوق مذاہب قدیمہ نے پیدا کر دیا تھا۔ اُس کا اقتضا یہی تھا کہ سیدھے سادے اور قرین عقل عقائد سے منحرف ہو کر رموز و اسرار کی جستجو میں انسانی ذہانت کو سرگرداں ہونا پڑے اور جو حقیقت انبیا کی تعلیم میں بے نقاب ہو چکی تھی۔ اس کو پوشیدہ رکھنے کے لئے خفیہ جماعتیں قائم کی جائیں۔ ان جماعتوں کے علل و اسباب کا

تذکرہ اس تحریر میں پیشتر آچکا ہے لیکن اُن کی ماہیت وترکیب اور اُن کی مخفی تعلیمات کی تشریح مزید تفصیل کی محتاج ہے۔

خفیہ جماعتوں کا وجود مذاہب قدیمہ کے ارتقا کا لازمی نتیجہ خیال کرنا چاہیئے۔ ان مذاہب کا انحصار کلیتہً رسومات اور ظواہر پر تھا اور اُن میں عقل وضمیر کی تسکین وتشفی کا بہت کم سامان موجود تھا۔ چونکہ ان مذاہب کا بادشاہت کے ساتھ بنیادی اور گہرا تعلق تھا اس لئے کسی فرد واحد کے لئے اُن کے اقتدار سے مخلصی حاصل کرنا نہایت دشوار امر تھا۔ ان حالات میں اُن لوگوں کے لئے جو کسی زیادہ عمیق اور مستقل عقیدہ کی تلاش میں تھے صرف ایک ہی چارہ کار تھا کہ چند ہم خیال اشخاص باہم متحد ہو کر ایک محدود اور مخفی جماعت بنالیں اور مروجہ مذہب کے دائرہ کے اندر رہ کر اپنی تلاش کو جاری رکھیں۔ پیشتر بیان ہوچکا ہے کہ دنیا کے قدیم مذاہب سحر وکہانت سے بہ نسبت اس چیز کے زیادہ قریب تھے جسے ہم دین وشریعت سمجھتے ہیں۔ اُن میں ہم معاشرت کا ایسا انضباط دیکھتے ہیں کہ ہر ایک عمل مذہبی رفاہ عام کا ایک کام نظر آتا ہے جس کی خصوصیت صرف یہ ہے کہ اُس کو غیر معمولی تاثیر کا حامل تصوّر کیا جاتا ہے اور جس ذہنیت کا اُس عمل میں اظہار ہوتا ہے اُس کو دیوتاؤں اور اُن مادی اشیا میں جن پہ دیوتا اپنی قوّت کو استعمال کرتے ہیں تمیز کرنے کی پوری صلاحیت نصیب نہیں ہوئی۔ ان اعمال مذہبی کا صرف یہی ایک مقصد معلوم ہوتا ہے کہ قوم یا قبیلہ کی اجتماعی زندگی میں برکت ہو۔ زمین کی زرخیزی اور مویشیوں کی پیداوار ترقی کرے۔ دشمنوں پہ فتح حاصل ہو اور قومی مقبوضات میں اضافہ ہو۔ جہانتک انسان کی انفرادی بہبود مثلاً اُس کی شخصیت کی تقویت۔ اُس کے اخلاق کی درستی۔ اُس کی عاقبت کے مفاد اور عبد ومعبود کے باہمی معاملات کا تعلق ہے ان مذاہب میں کوئی خاص انصرام موجود نہ تھا۔ جو افراد دیوتاؤں کی خوشنودی ورضا اپنی ذات کے لئے حاصل کرنے کے خواہشمند تھے یا جن کی یہ خواہش تھی کہ مرنے کے بعد ایک غیر فانی زندگی نصیب ہو یا جو حُسنِ عمل کے متمنی تھے اُن کو اپنی تمنّا اور آرزو کو پورا کرنے کا کوئی قابلِ اعتماد وسیلہ اس قسم کے مذاہب میں نظر نہیں آتا تھا۔ اور ان کی یہ آرزو وتشنہ رہ جاتی تھی۔ یہی تشنگی پرانی اقوام میں اُن جماعتوں کے قیام کا باعث ہوئی جو مخفی طریقوں سے رموز واسرار کی تعلیم کا دعوی کرتی تھیں اور جو اگرچہ مذاہب مروجہ سے ماخوذ تھیں لیکن اپنی وسعت اثر کے لحاظ سے ان مذاہب کی حدود سے تجاوز کر گئیں۔

اُن میں سے ہر ایک اس امر کی مدعی تھی کہ جو شخص اُن سے استفادہ کرے گا وہ اُن

روحانی برکات سے بہرہ ور ہو جائے گا جو ابدی مسرت اور نجات حاصل کرنے کے لئے ضروری ہیں اور اُس کی شخصی بقا کا سوال اُس کی فطری خواہشات کے مطابق حل ہو جائے گا۔ اس سوال کا کوئی صاف اور صریح جواب اُس زمانہ کے مذاہب میں موجود نہ تھا۔ یہ صحیح ہے کہ بعض مذاہب حیات بعد الموت کا کچھ موہوم سا تخیل پیش کرتے تھے۔ لیکن مرنے کے بعد جس قسم کی زندگی کی وہ امید دلاتے تھے وہ زندگی اس عالم رنگ و بو کا نعم البدل تو کیا بدل بھی مہیا نہیں کر سکتی تھی۔ ہند قدیم کے مذاہب جن کے روحانی ارتفاع کا شہرہ آج تک سننے میں آتا ہے نروان و تناسخ سے کوئی بہتر خیال وضع نہ کر سکے جس میں انسان کی عزیز ترین مقبوضہ شے یعنی شخصیت کے بقا کی قطعاً کوئی گنجائش نہ تھی۔

بنی اسرائیل کا قدیم مذہب بھی حیات بعد الموت کے مسئلہ کے بارہ میں کسی قدر مبہم سا نظر آتا ہے اور حضرت مسیح علیہ السلام کے زمانہ تک یہودیوں کا سب سے مقتدر فرقہ اس عقیدہ کا منکر تھا۔ ان مذاہب کے مقابلہ میں مذکورہ بالا خفیہ جماعتیں جن کا ہم آئندہ اسرار قدیمہ کے نام سے ذکر کریں گے جس بقا کی اُمید دلاتی تھیں وہ دنیوی زندگی سے صرف مشابہ ہی نہیں بلکہ اس کا تکملہ خیال کی جا سکتی تھی اور اس ضمن میں اُن کی تعلیم اسلام اور مسیحیت کی تعلیمات کا نقش اوّلین تصوّر کی جا سکتی ہے۔ اگرچہ ان مذاہب کا طریقہ تبلیغ بالکل مختلف ہے۔ اسرار قدیمہ اپنے معتقدین کو تشبیہ اور مشاہدات کے ذریعہ سے اپنی تعلیم کی صداقت کا یقین دلاتی تھیں لیکن ان مذاہب کی تعلیم کی صداقت کا انحصار محکمات الہامی پر ہے۔

اسرار قدیمہ کی تعلیم

اسرار قدیمہ کسی ایک ملک یا قوم کی ملکیت نہ تھیں۔ اُن کے آثار تقریباً ہر ایک متمدن قوم میں پائے جاتے ہیں اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اُن میں بھی وہ رواداری موجود تھی جو اُس زمانہ کے مذاہب کا خاصہ ہے۔ اُن میں سے ہر ایک جماعت اپنے طریقہ کو زیادہ موثر خیال کرتی تھی لیکن دوسری جماعتوں کی تردید یا مذمت سے محترز رہتی تھی۔ نسلی اور ملکی اختلافات کی وجہ سے ان جماعتوں کی ترکیب و تعلیم میں کچھ فرق ہونا لازمی تھا لیکن اس فرق کے باوجود اُن میں اسقدر باہمی مماثلت تھی کہ ہم اُن کے کوائف کا عمومی اور مجموعی پیرایہ میں تبصرہ کر سکتے ہیں۔ چونکہ اُن کی تعلیم کا اظہار ممنوع تھا۔ اُس کے اصول و ارکان کے متعلق وثوق کے ساتھ بحث کرنا ناممکن ہے۔ البتہ اسقدر ضرور کہا جا سکتا ہے کہ وہ تعلیم مذہب و فلسفہ کا ایک مرکب تھی اور عقلی اور اخلاقی دونوں پہلوؤں سے مروجہ مذاہب سے یقیناً بہت ارفع تھی۔

غالباً ذات باری کی وحدانیت کا اقرار اُس میں موجود تھا اور یہ اعتقاد بھی کہ اِس ذات نے تمام کائنات کو اپنے کلمہ یا لفظ کے ذریعے سے خود اپنے میں سے پیدا کیا ہے۔ لیکن یہ عقیدہ متصوفہ کے وحدت وجود کے عقیدہ سے بہت متفاوت تھا۔ زندگی یا روح کو ایک سمندر کی مانند تصوّر کیا جاتا تھا جو تمام اشیا کے گرد محیط اور اُن کے اندر جاری وساری ہے اور جس کا کوئی آغاز و انتہا نہیں یعنی روح یا حیات ازلی اور غیر فانی ہے۔ مادہ کو بھی ازلیت سے متصف خیال کیا جاتا تھا اور مادہ کی تعبیر نورؔ سے کی جاتی تھی۔

مادہ کی سات صفات بیان کی جاتی تھیں یعنی جذب۔ انفعال۔ دَور۔ حرارت۔ روشنی۔ آواز اور جسامت۔ آگ کو تزکیہ اور تغیّر کا ذریعہ خیال کیا جاتا تھا کیونکہ وہ تاریکی کو روشنی سے مبدّل کر دیتی ہے۔ جس طرح ظلمت سے نور پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح حیات ابدی حاصل کرنے کے لئے موت کی تاریکی میں سے گزرنا لازمی ہے۔ یہ خیال اسرار قدیمہ میں تمثیلات کے ذریعہ سے تلقین کیا جاتا تھا۔ جب تک بیج کو زمین میں دفن نہ کیا جائے اور زمین کی حرارت کا عمل کیمیائی اُس پر اپنا اثر نہ ڈالے وہ بیج پھوٹ کر پودا یا درخت نہیں بن سکتا۔ رُوح کو حقیقت کا علم حاصل کرنے کے لئے تاریکی اور تکلیف کو برداشت کرنا ضروری ہے۔ جہاں تک پتہ چل سکا ہے یہ اور اسی قسم کے بعض اور عقائد اسرار قدیمہ کی تہ میں پائے جاتے تھے۔ چونکہ یہ ذکر اُس زمانہ کا ہے جب عقل انسانی تجزیہ خیال اور منطقی استدلال کی عادی نہ ہوئی تھی۔ اِس لئے ان عقائد کی ایک منظم فلسفہ حیات کے طور پر تشریح کرنا دشوار ہے۔ مختصر طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان میں مذہبی اخلاقی اور علمی تینوں قسم کے خیالات ایک مخلوط شکل میں نظر آتے ہیں۔

اسرار قدیمہ کی تعلیم میں علم فلکیات

مذہبی نقطۂ نظر سے اسرار قدیمہ معبودین کی اُس کثرت سے بیزار تھے جو مروجہ مذاہب کا خاصہ تھی اور اس کثرت کو وحدت میں تبدیل کرنا چاہتے تھے۔ اخلاقی حیثیت سے وہ اعمال کی جزا و سزا پر زور دیتے تھے اور اپنے معتقدین میں اخوت اور حسن عمل کا ذوق پیدا کرنا چاہتے تھے اور اس مذہبی اور اخلاقی تعلیم کے ضمن میں کائنات اور اُس کی حقیقت کے متعلق بعض فلسفیانہ آرا کی تبلیغ کرتے تھے جو اُس زمانہ کی معلومات کے مطابق خاصی بلند پایہ سمجھی جا سکتی ہیں۔ چونکہ اس گونا گوں تعلیم کو الفاظ میں مقیّد کرنا دشوار تھا اور سُنی سنائی بات اسقدر ذہن نشین نہیں ہو سکتی جیسی کہ وہ چیز جو آنکھوں سے دیکھی جائے اِن اسرار کی تعلیم کا مخصوص طریقہ یہ تھا کہ بعض مناظر کی نمائش کی جاتی تھی جن

میں تشبیہ و استعارہ کی مدد سے اسرار کے مفہوم کو واضح کیا جاتا تھا۔ زندگی اور روشنی کے تطابق کی بنا پر سورج چاند اور ستارے حیات ابدی کے مظاہر اور علامات تصور کئے جاتے تھے۔ انسان کی مادی ضروریات موسموں اور فصلوں کی شناخت و تمیز کی متقاضی تھیں اور موسموں اور فصلوں کا تعین اجرام فلکی کی ظاہری حرکات پر منحصر ہے۔ اس لئے اجرام فلکی کی تمثیلات اسرار قدیمہ کی بنیاد بن گئیں۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح بعض انسان معبود اور دیوتا خیال کئے جانے لگے اور کن اسباب کی بدولت اُن کو چاند یا سورج سے متحد کر دیا گیا۔ لہذا ہم کو متعجب نہ ہونا چاہیئے۔ اگر ہم یہ دیکھیں کہ ان معبودوں اور دیوتاؤں سے کسی ایک کی مفروضہ زندگی کے واقعات اُن تمثیلات میں دکھائے جاتے تھے۔ جن کا باطنی مفہوم علم ہیئت کے بعض حقائق کو پیشِ نظر لانا تھا۔ اس معاملہ میں ہم کو اسرار قدیمہ میں ایک قسم کے تضاد اور ثنویت کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔

اُن کا مقصد اصلی دیوتاؤں کے عام عقیدہ کو فنا کرنا تھا۔ لیکن اس مقصد تک پہنچنے کے لئے جن استعارات اور تمثیلات کو کام میں لایا جاتا تھا۔ اُن میں دیوتاؤں کی ہستی کو تسلیم کر لیا جاتا تھا۔ صاف الفاظ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسرار قدیمہ عوام کے عقائد کی نفی و انکار کی بجائے اُن عقائد کو تمثیلات کے طور پر اختیار کر لیتے تھے لیکن ان تمثیلات کے معنی بیان کرنے میں ان عقائد سے انحراف کر جاتے تھے۔ اس طرح اسرار قدیمہ کا تعلق مروجہ مذاہب سے قائم رہتا تھا اور عوام کی نگاہ میں وہ اسرار اُن کے مذاہب کے مخالف نہیں نظر آتے تھے۔ عوام کا عقیدہ مذہب کی ظاہری شکل اور اسرار کی تعلیم اُس کی باطنی تاویل تسلیم کی جاتی تھی۔

غرضکہ ان اسرار میں علم ہیئت و نجوم کو بہت دخل تھا۔ عموماً اُن میں کسی دیوتا یا دیوتا صفت انسان کی زندگی کو ایک نمائش یا نقل کے پیرایہ میں پیش کیا جاتا تھا۔ تاریکی یا بدی کی طاقت اس مقدس ہستی کو عارضی طور پر مغلوب کر لیتی ہے۔ اُس کی موت یا غیبت کا ماتم کیا جاتا ہے۔ لیکن کچھ وقت کے بعد وہ ہستی دوبارہ زندہ ہو جاتی ہے اور اپنی مخالف طاقت کو زیر کر لیتی ہے۔ ماتم موقوف ہو جاتا ہے اور مسرت و شادمانی کا دور شروع ہوتا ہے۔ یہ تمثیل موسموں کے تغیر کا بدیہی استعارہ ہے موسم سرما میں آفتاب جو حیات بخش حرارت و روشنی کا سرچشمہ ہے کچھ عرصہ کے لئے اپنے زور و قوت سے محروم ہو جاتا ہے اور زمین اُس کی قربت سے مہجور ہو کر ماتمی جامہ پہن لیتی ہے لیکن موسم بہار کے شروع ہوتے ہی سورج کی زائل شدہ طاقت بحال ہو جاتی ہے اور زمین کی شگفتگی اور

شادابی عود کر آتی ہے۔

اسرارِ قدیمہ میں داخلہ کے شرائط اور مرحلے

اکثر اسرارِ قدیمہ دو حصّوں میں منقسم ہوتے تھے۔ اسرارِ خفی اور اسرارِ جلی اور اُن کا پورا علم صرف اُسی شخص کو حاصل ہو سکتا تھا جو دونوں قسم کے اسرار سے واقف ہو۔ طالب کو اپنی بیعت یا داخلہ کے وقت جن تجربات سے سابقہ ہوتا تھا اُنکو اس طبعی عمل کی تشبیہ تصور کیا جا سکتا ہے جس کا ابھی ذکر ہو چکا ہے اسکو پہلے تاریک اور ہولناک مناظر دکھلائے جاتے تھے اور جب وہ فنا اور موت کی صورتوں سے کافی خائف اور ہراساں ہو جاتا تھا۔ تو دفعتہً ایسے مقام پر پہنچایا جاتا تھا جہاں اُس کا سب خوف و ہراس مسرّت و شادمانی میں مبدل ہو جاتا تھا گویا طالب کو مرنے کے بعد دوبارہ زندگی نصیب ہوتی تھی۔ جن تاریخی شہادتوں پر ہماری معلومات کا انحصار ہے وہ دراصل اتنی مبہم ہیں کہ اُن کی بنا پر اُن تجربات کی تفصیل دشوار ہے جو طالب اسرارِ قدیمہ کو اپنے داخلہ کے ضمن میں پیش آتے تھے لیکن تخیّل کی امداد سے جو تصویر ذہن میں آسکتی ہے وہ یہ ہے کہ سب سے پہلے طالب کو غسل دیا جاتا تھا اور عود اور دیگر خوشبودار اشیا کی دھُونی سے اُس کے لباس کو معطّر کیا جاتا تھا۔ اس کے بعد چند روز تک اُس کی آزمائش کی جاتی تھی یعنی کسی غار یا حجرہ میں اُس کو تنہا چھوڑ دیا جاتا تھا۔ جہاں اُس کو اپنا وقت خلوت و خاموشی میں گزارنا پڑتا تھا۔ لذاتِ دنیوی کو ترک کر کے قلیل غذا اور صاف پانی پر قناعت کرنی لازم تھی۔ جب وہ اس آزمائش میں سے بخیر و خوبی گزر جاتا تھا تو اُس کو اُس مقام پہ لایا جاتا تھا جہاں اُس کی رسمِ داخلہ عمل میں آئے گی۔ اُس کو غسل اور عطریات سے دوبارہ پاک و صاف کیا جاتا تھا اور وہ ایک تنگ و تاریک راستہ یا سُرنگ میں ایک راہنما کے ہمراہ داخل ہوتا تھا۔ اوّل اوّل تو اُس کو تاریکی کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا تھا۔ لیکن اُس کے بعد روشنی کی ایک خفیف سی جھلک دکھائی دیتی جس کی مدد سے وہ اس دشوار گزار راہ کو عبور کر سکے۔ ساتھ ہی اُس کے کانوں میں شیر، بھیڑیوں اور دوسرے درندہ جانوروں کی خوفناک آوازیں آتی تھیں اور اُس کو آگے بڑھنے سے خوف معلوم ہوتا تھا لیکن اُس کا راہنما اُسے کشاں کشاں اُس مقام تک لے جاتا تھا جہاں سے وہ آوازیں آرہی تھیں اور دفعتہً ایک دروازہ کھُل جاتا تھا اور طالب خود کو ان درندوں کے مسکن میں دیکھتا تھا جس میں روشنی کے لئے صرف ایک چراغ جلتا نظر آتا تھا۔ وہ درندے دراصل جماعت کے ارکان ہوتے تھے جو جانوروں کی کھالیں پہن کر اُس پر چاروں طرف سے حملہ آور ہوتے تھے۔ اُن کے حملہ کی مدافعت اُس کی جرأت اور شجاعت پر منحصر ہوتی تھی۔ اور ایسا بہت کم ہوتا تھا کہ طالب زخم کھائے بغیر اُن سے مخلصی حاصل کر سکے۔ اُس کے بعد وہ ایک اور غار میں داخل ہوتا تھا جہاں بجلی کی کڑک و چمک اُس کی نگاہ کو خیرہ اور اُس کے کانوں کو گُنگ

کردیتی تھی۔ یہاں اُسے جنوں اور غولوں کی بھیانک شکلیں بھی دکھائی دیتی تھیں اور اگر اُس کے پائے ثبات میں لغزش نہ پیدا ہو تو وہ ایک ایسے مقام تک پہنچ جاتا تھا۔ جہاں موسیقی کی سریلی تانیں اور عطریات کے مشکبو انجرات اُس کے پراگندہ دماغ میں راحت وسکون پیدا کر دیتے تھے۔ یہاں کچھ دیر آرام کرنے کے بعد اُس کا ہمراہی اُسے آگے لے جاتا تھا۔ اور جماعت کے تین عہدہ داروں سے اُس کی ملاقات ہوتی تھی۔ ایک چور دروازہ نظر آتا تھا جس میں سے نہایت المناک صدائیں سنائی دیتی تھیں اور طالب کے دماغ پر خوف وہراس دوبارہ مستولی ہو جاتا تھا۔ جس طرف سے یہ صدائیں آتی تھیں اُدھر آنکھ اُٹھاتا تھا تو اُس کو دوزخ کا نظارہ دکھائی دیتا تھا جہاں گناہگار اور مجرم ہر قسم کی تکالیف اور عذاب بھگتتے دکھائی دیتے تھے۔ اسی طرح وہ منزل بمنزل اُس جگہ پہنچ جاتا تھا۔ جہاں اُس کی رسم داخلہ عمل میں آئے گی یہ مقام نہایت روشن اور آراستہ نظر آتا تھا۔ سورج اور ستاروں کی شبیہات خوشگوار موسیقی کے ساتھ حرکت کرتی ہوئی دکھائی دیتی تھیں۔ ایک طلائی تخت پر جماعت کا پیر طریقت متمکن نظر آتا تھا اور اس کے گرد جماعت کے اور ارکان اپنے مرتبہ کے موافق کرسی نشین دکھائی دیتے تھے۔ یہ سب لوگ طالب کو اُس کے صبر آزما سفر کے اختتام پر تہنیت اور مبارکباد دیتے تھے اور جماعت کے مخفی اسرار جو بعض علامات اور الفاظ پر مشتمل تھے اُس کو تلقین کئے جاتے تھے۔

اس تقریب کی خوشی میں ایک ضیافت منعقد کی جاتی تھی۔ خاص اغذیہ جو ان مواقع کے لئے مخصوص تھیں مہیا کی جاتی تھیں اور اخوت باہمی کے عہد و پیمان کے طور پر سب لوگ اُن اغذیہ کو آپس میں تقسیم کر لیتے تھے۔ طالب کو اس نتیجہ تک پہنچنے کے لئے جن منازل کو طے کرنا پڑتا تھا اُن کی تعداد عموماً سات ہوتی تھی۔ اس تعداد میں یا تو مادہ کی اُن سات صفات کی جانب اشارہ ہے جن کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اور یا اُن سات بروج کی تلمیح ہے جن میں سے سورج کو برج حمل سے لے کر برج میزان تک گذرنا ہوتا ہے۔ بہرحال سات کے عدد کی اسرار قدیمہ میں خاص وقعت ہے اور یہی وقعت بعض اور اعداد مثلاً تین اور بارہ کو بھی حاصل ہے۔

اسرار قدیمہ کے متعلق چند امور خاص توجہ کے مستحق ہیں۔ دیوتاؤں کے بارہ میں اُن کا یہ میلان تھا کہ کسی ایک دیوتا کو منتخب کر کے صرف اُس کی ذات سے انتساب اور تمسک کرتے تھے اور دیوتاؤں کا صریح انکار موجود نہ تھا لیکن اس دیوتا کو اوروں پر فوقیت دی جاتی تھی۔ یہ مسلک خالص توحید سے بہت دور ہے۔ لیکن اُس منتہا تک پہنچنے کے لئے ایک راستہ خیال کیا جاسکتا ہے۔ اسرار سے متمتع حاصل کرنے کے لئے طالب اپنی شخصیت کو دیوتا کی ذات میں عارضی طور پر غرق کر دیتا تھا اور اُس

کا یہ استغراق اُس کی اپنی نجات یا حیات ابدی کی ضمانت تھا۔ چونکہ جس دیوتا کا وہ پرستار تھا اُس نے روایت قدیم کے مطابق مر کر دوبارہ غیر فانی زندگی حاصل کی تھی پرستار کے دیوتا سے واصل ہو جانے سے وہ بھی دیوتا کی حیات ابدی کا شریک بن جاتا ہے۔ یہ خیال نصرانیت میں بھی کم و بیش موجود ہے۔ اُن کے عقیدہ کی رُو سے حضرت مسیحؑ مصلوب ہوئے اور صلیب پر اُن کی موت واقع ہوئی۔ موت کے بعد اُن کی تدفین عمل میں آئی۔ لیکن کچھ عرصہ قبر میں رہنے کے بعد وہ دوبارہ زندہ ہو کر آسمان پر چلے گئے۔ اب انسانوں کے لئے حیات ابدی حاصل کرنے کا صرف یہی ایک طریقہ ہے کہ وہ حضرت مسیحؑ کی اُلوہیت پر ایمان لائیں۔ دیوتا کے ساتھ واصل ہونے کے لئے طالب کو ایسے تجربات کا مقابلہ کرنا ہوتا تھا جیسے کہ روایت قدیم کے مطابق دیوتا کو پیش آئے تھے......

...... اگرچہ واقعیت کے اعتبار سے طالب کے تجربات اُس قدیم روایت کی محض ایک نقل یا تمثیل تصور کئے جا سکتے ہیں۔ اس قسم کی تمثیلات کو اب بھی تجدید عقائد کا ایک ذریعہ مانا جاتا ہے۔ حج کے بعض مناسک بعض روایات قدیمہ (مثلاً حضرت اسمعیلؑ کی ولادت م) کی تمثیلات ہیں۔ رومن کیتھولک مذہب کے بعض تیوہاروں کے موقعہ پر ایسی رسومات ادا کی جاتی ہیں۔ جو لبظاہر حضرت مسیحؑ کے سوانح حیات کی نقل معلوم ہوتی ہیں۔

اسرار قدیمہ کی مذہبی ضیافتوں میں جن مخصوص اغذیہ کا استعمال کیا جاتا تھا وہ قربانی کے جانوروں کا گوشت اور خون ہوتا تھا۔ ان مواقع پر قربانی کے لئے جو جانور منتخب کئے جاتے تھے وہ ایسے جانور ہوتے تھے جن کو عام طور پر تقدیس و احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا اور جن کا گوشت اور خون ممنوعات کی ذیل میں شمار کیا جاتا تھا۔ وحشی قبائل میں عموماً یہ دستور چلا آتا ہے کہ ہر ایک قبیلہ کسی خاص جانور کو محترم خیال کرتا ہے۔ وہ جانور قبیلہ کا مورث اعلیٰ تصور کیا جاتا ہے اور اُس کی تصویر قبیلہ کے ہمراہ بطور علم یا نشان کے رہتی ہے۔ اس جانور کو ایذا پہنچانا یا مارنا گناہ کبیرہ سمجھا جاتا ہے لیکن سال میں ایک دن ایسا بھی آتا ہے جب قبیلہ کے لوگ مجتمع ہو کر اس جانور کو ذبح کرتے ہیں اور اُس کا گوشت و خون نہایت ذوق و شوق کے ساتھ کھاتے ہیں۔ اس تناقض خیال و عمل کا کیا سبب ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ اس سے ترک احترام مقصود نہیں بلکہ حصول برکت مطلوب ہے۔ اُن کا یہ خیال ہے کہ اُس جانور کے گوشت و خون کو اپنا جزو بدن بنانے سے بعض روحانی اور جسمانی قوتیں جن کا وہ جانور حامل تصور کیا جاتا ہے اُن کے اپنے اندر داخل ہو جاتی ہیں۔ یہی خیال اسرار قدیمہ میں بھی پایا جاتا ہے اور عیسائیت میں بھی موجود ہے۔ رومن کیتھولک عقیدہ کے بموجب روٹی

ور شراب جس کو وہ اپنی مذہبی رسومات میں کھاتے ہیں حضرت مسیح کا گوشت اور خون بن جاتی ہے۔ یا کم از کم ان اشیا کا بدل ہو جاتی ہے۔ ممکن ہے کہ ان رسمی ضیافتوں کا ایک مقصد باہمی اخوت کو پیدا کرنا اور ترقی دینا بھی ہو لیکن یہ امر قرین قیاس ہے کہ اُن کے قیام کا اصلی سبب وحشی اقوام کا وہی دستور تھا جس کا ابھی ذکر ہوا ہے۔ غرضکہ کئی حیثیت سے اسرار قدیمہ ارتقائے مذہبی کی ایک بیّن مثال ہیں اور اُن کو قدیم اور جدید مذاہب کے درمیان ایک امتیازی درجہ حاصل ہے۔ اُن کی بنیادیں قدیم مذاہب پر اٹھائی گئیں لیکن اُن کے بعض ارکان جدید مذاہب کی تعمیر میں معاون ہوئے

اسرارِ قدیمہ کے اسبابِ انحطاط

تاہم اسرار قدیمہ کا مفاد بہت محدود تھا اور عجائب پرستی کا وہ ذوق جو اُن کی وجہ سے عوام میں پیدا ہو گیا جدید مذاہب کے لئے بہت سی مشکلات اور مضرات کا باعث ثابت ہوا ہے۔ قدیم مذاہب کے مقابلہ میں اسرار قدیمہ کا میلان توحید۔ تزکیۂ نفس اور تقویت ضمیر کی جانب تھا۔ اُن میں ہر شخص کو خواہ وہ نظام معاشرت کے کسی طبقہ سے تعلق رکھتا ہو مساویانہ حقوق حاصل تھے۔ افراد کی روحانی اور اخلاقی اصلاح کا اُن میں زیادہ موقعہ تھا۔ اور ان کی تنظیم میں اُس موروثی اقتدار کی گنجائش نہ تھی جو مذاہب میں پروہتوں کی جماعت نے اپنے لئے محفوظ کر لیا تھا۔ لیکن اگر اسرار قدیمہ کا اُن جدید مذاہب سے مقابلہ کیا جائے جو اُن کے بعد قائم ہوئے اور جو اس وقت تک دُنیا کے بیشتر اور مہذب ترین حصہ پر مسلط ہیں تو وہ اسباب آسانی سے سمجھ میں آجاتے ہیں جو ان اسرار کے اثر کو بہت تنگ حدود میں مقیّد رکھتے تھے اور جن کی وجہ سے اُن کو وہ پائداری اور وسعت نصیب نہیں ہوئی جس کی توقع اُن کی خوبیوں کی بنا پر ہو سکتی تھی۔ سب سے بڑا سبب وہ اخلاقی بزدلی تھی جس کا ثبوت اُن کے اخفا و ستر اور اُن کی اُس مبہم روش میں ملتا ہے جو وہ مروجہ مذاہب کی جانب برتتے تھے۔

ہم بیان کر چکے ہیں کہ ان اسرار کے مدعیان کا کوئی ایک گروہ نہ تھا بلکہ اس قسم کی جماعتیں دنیا کے اکثر متمدن ممالک میں پائی جاتی تھیں۔ اور اُس زمانہ کے تقریباً تمام مذاہب باطنی تعلیمات کا تختۂ مشق بن گئے تھے۔ یہ بھی مذکور ہو چکا ہے کہ جو چیز عوام کی توجہ کو ان جماعتوں کی طرف جذب کرتی تھی وہ یہ دعویٰ تھا کہ اُن کو کوئی ایسا طریقہ معلوم ہے جس پر چل کر ہر فرد واحد حیات ابدی حاصل کر سکتا ہے۔ گویا جو شخص اُن احتمالات و خطرات کے بالمقابل جو مرنے کے بعد پیش آسکتے ہیں۔ اپنی رُوح کی حفاظت کا بیمہ کروانا چاہتا ہے اُس کو اُن جماعتوں سے استفادہ کرنے کے ماسوا اور کوئی چارۂ کار

نہیں۔ ان میں سے ہر ایک جماعت اپنی مماثل جماعتوں پر تفوق اور ترجیح حاصل کرنے کی متمنی تھی لیکن اس رقیبانہ روش کے باوجود وہ آپس میں رواداری کو ملحوظ رکھتی تھی۔ اور ایک دوسرے کی مذمت وتردید سے احتراز کرتی تھیں۔ یہ رواداری بھی اُن کے ضعف کا ایک سبب بن گئی کیونکہ جب ایسے مذاہب پیدا ہو گئے جن میں ہر ایک کا یہ دعویٰ تھا کہ نجات کا صرف ایک ہی راستہ ہے اور وہ صرف اسی مذہب کے معتقدین کو معلوم ہو سکتا ہے تو عوام کا رجحان فطری طور پر ان مذاہب کی جانب زیادہ ہو گیا اور اسرار قدیمہ کی جاذبیت کم ہوتی گئی۔ یکسوئی اور تیقن کا نفسیاتی اثر تذبذب اور اختلاف کے مقابلہ میں بہت زیادہ ہے اور جو شخص نجات اُخروی کا طالب ہو اُس کے لئے یہ آسان تر ہے کہ وہ کسی ایک مذہب کو اختیار کرے جس کی صداقت کا اس کو یقین ہو چکا ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ مختلف طریقوں میں سرگرداں اور حیران پھرے جن میں سے ہر ایک منزل مقصود تک پہنچانے کا دعویدار ہے لیکن جن میں سے کسی کے متعلق بھی وثوق کے ساتھ جاننا دشوار ہے کہ وہ سب سے سیدھا راستہ ہے۔ یہی اسباب ہیں جن کی وجہ سے اسرار قدیمہ دُنیا کے جدید مذاہب کے مقابلہ میں اپنی ہستی کو محفوظ نہیں رکھ سکے اور ایک زمانہ میں نمایاں اثر و نفوذ حاصل کرنے کے باوجود معدوم ہو گئے۔ لیکن چونکہ دُنیا میں کوئی چیز حقیقتہً فنا نہیں ہوتی۔ اسرار قدیمہ کے بعض عناصر مذہب میں ہمیشہ کے لئے داخل ہو گئے۔

اس آمیزش کی بدولت جدید مذاہب کی تعلیمات میں وسعت اور عمق تو ضرور پیدا ہو گیا لیکن تخریب اور افتراق کا دروازہ بھی زیادہ کشادہ ہو گیا اور یہ امر کہ جدید مذاہب رسم و رواج اور عقائد میں وہ یگانگت نہیں پیدا کر سکے جو قدیم مذاہب کا خاصہ تھی کسی حد تک اسی آمیزش کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔

مذہب کے علاوہ ادبیات میں بھی اسرار قدیمہ کا اثر پایا جاتا ہے۔ سحر و طلسمات کی داستانیں جو طلسم الانسانوں میں پائی جاتی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُن تجربات کی مبالغہ آمیز تصویریں ہیں جو طالب کو منزل مقصود تک پہنچنے میں پیش آتے تھے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ شاہنامہ میں ہفتخوان رستم کا بیان بھی ان تجربات ہی کی یادگار ہے۔

دُنیا کے چار بڑے مذہب

اگر اس وقت دُنیا کے مذہبی جغرافیہ کا مطالعہ کیا جائے تو دریافت ہوگا کہ دُنیا کی تقریباً ساری آبادی صرف چار مذاہب میں منقسم ہے یعنی ہندو دھرم۔ بدھ مت۔ مسیحیت اور اسلام۔ بدھ مت میں

کنفیوشیس کے مقلدین اور جاپان کے شنتو فرقہ کو بھی شامل کر لینا چاہیئے کیونکہ یہ دونوں مذاہب بدھ مت سے قریبی تعلق رکھتے ہیں۔

اسی طرح ہندو دھرم میں وہ بیشمار فرقے شامل ہیں جو ہندوستان میں متوطن ہیں اور اپنے آپ کو ہندو کہتے ہیں۔ ان چار مذاہب کے علاوہ اور بھی قابلِ ذکر مذاہب دُنیا میں موجود ہیں جن میں زرتشتی مذہب اور یہودیت کو تاریخ اور عقیدہ دونوں کے اعتبار سے خاص امتیاز اور وقعت حاصل ہے لیکن ان مذاہب کا اثر بہت محدود ہے اور اُن میں ترقی کرنے کی وہ اہلیت باقی نہیں رہی جو مذہب کی زندگی اور تجدید کے لئے لابدی ہے۔

ہندو دھرم

مذکورہ بالا چار مذاہب میں ہندو دھرم کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اب عملاً صرف ایک قوم اور ایک ملک کی ملکیت ہو گیا ہے اور اگرچہ زمانہ حال میں اس مذہب کی تبلیغ کے لئے کچھ سعی کی گئی ہے۔ لیکن بظاہر اُمید نہیں کہ اس سعی سے اُس کے دائرۂ اثر میں کوئی معتدبہ وسعت پیدا ہو سکے۔ گو اس مذہب میں جمود کے کوئی آثار نظر نہیں آتے۔ لیکن اُس کا تسلسل حیات اُس کو جدید مذاہب کی ذیل میں شمار کرنے کے لئے کوئی وجہ موجّہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اور سب لحاظ سے ہندو دھرم مذاہب قدیمہ کا عکس معلوم ہوتا ہے اور اُس میں عقائد و اعمال کے متعلق وہی رواداری اور ہمہ گیری پائی جاتی ہے جو قدیم مذاہب کا خاصہ ہے۔ اصنام پرستی کی جو شکلیں اب تک اس مذہب میں دکھائی دیتی ہیں وہ دُنیا کے اور ترقی پذیر مذاہب میں مدت دراز سے غائب ہو چکی ہیں اور اس کا روحانی فلسفہ جس نے اُس کو اب تک زندہ رکھا ہے۔ سحر و کہانت کے اُس لوث سے مبّرا نہیں جو زمانہ قدیم کے مذہبی تخیلات میں پایا جاتا تھا۔ مختصر طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہندو دھرم میں مذہبی زندگی اور تزکیہ نفس کے وہ تمام مواقع موجود ہیں جو پُرانے مذاہب اور اسرار قدیمہ کو حاصل تھے۔ لیکن اُس کے عقائد اور اعمال میں وہ تیقن اور تصفیہ نہیں پایا جاتا۔ جس کی جستجو ارتقائے مذہبی کی علت غائی ہے۔ اُس میں انسان کی اجتماعی زندگی کے لئے نہایت عاقلانہ قواعد و ضوابط موجود ہیں اُس میں خاص افراد کی روحانی ترقی کے لئے بہترین اصول اور طریقے موجود ہیں لیکن اس میں عقیدہ کی وہ پختگی اور عمل کی وہ یکسوئی موجود نہیں جو کم استعداد اور اوسط ذہنیت کے انسانوں کے اخلاق کو استوار کرنے اور اُن کو حوادث دنیوی کے مقابلہ کے قابل بنانے کے لئے درکار ہے۔

بہر حال ہندو مذہب کا یہ کرشمہ قابل داد ہے کہ اس نے ہزارہا سال سے نسل انسانی کی

کثیر تعداد میں ایک ایسے نظام کو قائم رکھا ہے جو نہ صرف اُن کی اجتماعی اور انفرادی زندگی کے لئے ایک عمدہ دستور العمل مہیّا کرتا ہے بلکہ ترقی اور رجعت کی قوتوں کے مابین ایک مناسب توازن ملحوظ رکھتا ہے جس کی بدولت لامذہبی کے موجودہ دور سے قبل انقلابی تحریکات کے نشوونما کا ہندوستان میں کوئی امکان پیدا نہ ہو سکا۔

بدھ مت

بدھ مذہب کی تاریخ میں سکون و عافیت اعتدال و توازن کا نتیجہ نہیں بلکہ عملی زندگی سے بے تعلقی اور کشمکش سے گریز کا نتیجہ ہے۔ بدھ مذہب کئی پہلو سے ہندو دھرم کی نفی پر مبنی ہے۔ دونوں مذہبوں میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ ہندو عقیدہ کو اُس نظام معاشرت سے جُدا نہیں کیا جا سکتا جس کی وہ پیداوار ہے لیکن بدھ مت کو کسی نظام معاشرت سے کوئی خاص تعلق نہیں۔ اگرچہ ہندو مذہب کی بے شمار شاخوں میں سے ایک شاخ وہ بھی ہے جس کا زرّیں ثمر ہندو فلسفہ ہے اور اس فلسفہ کا میلان بلاشبہ انفرادیت کی جانب ہے لیکن بحیثیت مجموعی ہندو دھرم ہندو قوم کی اجتماعی زندگی سے وابستہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ بدھ مت کے برعکس ایشیا کی دوسری اقوام میں اُس کو کوئی فروغ حاصل نہیں ہو سکا۔ بایں ہمہ چونکہ بدھ مت خود ہندو دھرم کے دائرہ اثر میں پیدا ہوا تھا۔ اس لئے بعض ہندو معتقدات مثلاً مسئلہ تناسخ جس کے مبتدع غالباً مصر قدیم کے باشندے تھے۔ بدھ مبلغین کے وسیلہ سے اور ممالک میں بھی پہنچ گئے اور اُن کا کچھ پرتو اور مذاہب میں بھی نظر آنے لگا۔ بہرحال .... ہندو دھرم ایک دیوتائی مذہب ہے جس میں ہر چیز کے لئے ایک دیوتا اور ہر کام کے لئے ایک قاعدہ مقرر ہے۔ لیکن اس کے .... برعکس بدھ مذہب انسان کو تمام رسومات سے منقطع کر کے کائنات کے مقابلہ میں لاکر تنہا چھوڑ دیتا ہے اور بجز ایک دشوار اخلاقی دستور العمل کے اس کو حصول نجات کے لئے اور کسی قسم کی خارجی امداد بہم نہیں پہنچاتا۔ مگر یہ تعریف بدھ مذہب کی اصلی اور غیر محرف شکل پر صادق آتی ہے۔ جو شکل اس مذہب نے بعد میں اختیار کر لی اس میں یا کسی اور دیوتائی مذہب میں کوئی بیّن فرق نظر نہیں آتا۔ جدید بدھ مت مذہب عیسوی کی ترویج کے بعد قائم ہوا۔ اُس کے بعض مسائل مثلاً بدھ کے شفیع ہونے کا اعتقاد صاف طور پر مسیحیت سے ماخوذ معلوم ہوتے ہیں۔ اس مشابہت کی بنا پر بعض محققین نے یہ نظریہ قائم کر لیا تھا کہ حضرت مسیحؑ یا اُن کے حواریوں کو بدھ مذہب کی تعلیمات کا علم تھا یا کم از کم ان تعلیمات کا کچھ اثر اُس زمانہ کے فلسطین کی مذہبی فضا میں موجود تھا لیکن اگر بدھ مذہب کے ان مشابہ مسائل کو مہاتما بدھ کی روائتی تعلیم سے مقابلہ کیا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ ان مسائل کو اُس تعلیم سے

کوئی دُور کا بھی تعلق نہیں۔ نیز اس امر کے باور کرنے کے لئے کافی تاریخی شہادت و ثبوت موجود ہے کہ وہ ممالک جن میں اس جدید بدھ مت کی تکوین و تدوین ہوئی کچھ مدّت پہلے سے مسیحی مبلغین کا آماجگاہ بن چکے تھے۔

عیسائیت اور اسلام کی بُنیاد یہودیت پر

ہندو اور بدھ مذاہب کے مقابلہ میں مسیحیت اور اسلام ہر لحاظ سے جدید کہلانے کے مستحق ہیں لیکن چونکہ یہ دونوں موخر الذکر مذاہب ایک حد تک یہودیت پر مبنی ہیں۔ اس لئے ان کی تکوین کو اُس ارتقائے مذہبی کی آخری منازل تصور کرنا چاہیئے۔ جس کی ابتدا یہودیت سے ہوئی تھی۔

ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہودیت کا قیام قدیم مذاہب کی ظاہر پرستی سے تنفّر کا نتیجہ تھا اور اُن تین طریقوں میں سے ایک تھا جو نسلِ انسانی نے اُس تنفّر کے اظہار کے لئے اختیار کئے۔ توحید کا عقیدہ جو اس مذہب کا بنیادی اصول ہے کم و بیش ہر زمانہ میں موجود رہا ہے۔ لیکن ایک فطری اور قرینِ عقل عقیدہ ہونے کے باوجود جس سادگی اور یقین کے ساتھ اُس کو یہودیت نے دُنیا کے سامنے پیش کیا اُس سے ماقبل زمانہ میں مفقود ہے۔ یہ عظیم الشان مذہبی اصلاح انبیاؑ کی تعلیم کا نتیجہ تھی اور مذاہب قدیمہ کی مضبوط تنظیم کے مقابلہ میں اُس کی کامیابی تائیدِ ایزدی کی بیّن دلیل ہے۔ یہ ایک دلچسپ سوال ہے کہ انبیاؑ بنی اسرائیل کو اسرارِ قدیمہ سے کہاں تک واقفیت تھی۔ بعض مصنفین نے یہ قیاس آرائی کی ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے کلدانیوں سے اور حضرت موسٰیؑ نے مصریوں سے اسرارِ قدیمہ کا علم حاصل کیا تھا اور اُن کی تعلیمات اُس علم کا نتیجہ تھیں۔ لیکن یہ ایسا دعویٰ ہے جس کا ثبوت نہ کبھی ممکن تھا نہ آئندہ ہو سکتا ہے۔ ہم کو ان پیغمبروں کے سوانحِ حیات کے متعلق جسقدر معلوم ہے وہ کتبِ الہامی سے ماخوذ ہے اور ان کتابوں میں اسرارِ قدیمہ کی ہستی کے متعلق کوئی واضح بیان تو درکنار کوئی اشارہ تک بھی موجود نہیں۔ جو لوگ اس دعویٰ کو پیش کرتے ہیں وہ کتبِ الہامی کی بعض مبہم اور متشابہ عبارتوں کی تفسیر کرتے ہیں۔ لیکن اس قسم کی تفسیر تفسیر بالرائے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی اور خود اسرارِ قدیمہ کی تعلیم کے متعلق ہمارا علم اسقدر ناقص ہے کہ تمثیلی دلائل سے کوئی مفید نتیجہ نہیں اخذ کیا جا سکتا۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ الہامی تعلیم ایسے زمانہ میں وجود میں آئی جب انسانوں میں تمدّن و تہذیب نے اُس کے قبول کی استعداد پیدا کر دی تھی اس لئے بہت ممکن ہے کہ اُس تعلیم کے منکشف ہونے سے قبل اسرارِ قدیمہ میں اُس کی کچھ جھلک پائی جاتی ہو جیسے کہ سورج کے طلوع ہونے سے قبل روشنی کی شعاع اُفق میں نمودار ہو جاتی ہے۔ البتہ یہ بات قابلِ قبول ہے کہ یہودیت جو انبیاؑ کی تعلیم کا ثمرِ اولین

تھی اپنی ظاہری شکل وصورت میں مذاہب قدیمہ اور اسرار قدیمہ دونوں کے بعض خد وخال سے متصف نظر آتی ہے۔

تسلسل حیات کی بدولت ہر ایک جدید نظام انسانی کسی حد تک قدیم نظامات کا مرہون منت ہوتا ہے اور وہ مذاہب بھی جن کی اصل وحی والہام پر مبنی ہے اپنی تعمیر میں اس کلیّہ کے پابند ہو جاتے ہیں۔ یہودیوں میں پروہتوں کو وہی اقتدار حاصل تھا جو مذاہب قدیمہ میں نظر آتا ہے۔ قربانی کی اہمیت بدستور قائم تھی۔ مذہبی رسومات کی کثرت اور پیچیدگی بھی مثل سابق تھی۔ اور ذات باری کا تخیل بھی اُن قومی اور وطنی بندشوں سے آزاد نہ ہوا تھا۔ جو مذاہب قدیمہ کا خاصہ تھیں۔ یہودی خدا کو ایک قومی معبود کے طور پر تصور کرتے تھے اور اپنی تنگ نظری سے اُس کو صرف اُن کی اپنی حفاظت کا کفیل خیال کرتے تھے۔ وہ عبد ومعبود کے تعلق کو زیادہ تر حُسن عمل پر مبنی کرتے تھے لیکن ان میں یہ خیال بھی ضرور موجود تھا کہ قربانی اور دیگر رسومات مذہبی کی ادائگی میں غلو خدا کی خوشنودی حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔

عیسائیت

یہودیوں کے مذہبی خیالات نے اُن کی تہذیب وتمدّن کی ترقی کے ساتھ زیادہ وسعت ورفعت پیدا کر لی اور حضرت عیسٰیؑ نے جن کو یہودیت کے روحانی اور اخلاقی اکتسابات کا وارث تصوّر کرنا چاہیئے۔ ایک ایسی تعلیم کی ابتدا کی جس کی رو سے خدا تعالیٰ کی ربوبیت اور اخوت انسانی کا اقرار مذہب کا جوہر قرار پایا اور رسومات مذہبی کی اہمیّت بہت کم ہوگئی لیکن جب حضرت عیسٰیؑ کی تعلیم نے مسیحیت کا قالب اختیار کیا تو پروہتوں کا اقتدار اور رسومات کا غلبہ پھر نمودار ہوگیا بلکہ حضرت عیسٰیؑ کی خالص تعلیم میں بعض ایسے عناصر بھی شامل کردئے گئے۔ جو مذاہب قدیمہ میں موجود تھے لیکن جن کو یہودیت نے ترک کر دیا تھا۔ توحید کا مسئلہ جو انبیاؑ کی تعلیم کا بنیادی اصول تھا تثلیث کے اعتقاد سے آمیز ہوگیا۔ یہ عقیدہ کسی نہ کسی شکل میں اکثر قدیم مذاہب میں موجود تھا اور اس میں بہت کم شبہ کی گنجائش ہے کہ مسیحیت نے اُس کو اُن مذاہب ہی سے اخذ کیا ہے ظاہر پرستی جس کے خلاف حضرت عیسٰیؑ ہمیشہ جہاد کرتے رہے اُنکے نام نہاد مقلدین میں اس حد تک ترقی کر گئی کہ عیسائیوں کے دو سب سے مقتدر گروہ رومن کیتھولک اور گریک چرچ اصنام پرست ہوگئے۔ لیکن اس ظاہری انحراف کے باوجود مسیحیت نے انبیاؑ کی تعلیم کو ضائع نہیں کیا اور اس مذہب کے قبول کرنے والوں کے زمرہ میں ایسے اشخاص ہر زمانہ میں پیدا ہوتے رہے جو اس تعلیم کی حقیقت کو پہچانتے تھے اور اپنے عمل سے اس حقیقت کا اظہار کرتے تھے۔

ساتویں صدی عیسوی کے آغاز تک ایشیا میں بدھ مذہب اور یورپ میں مسیحیت نے اپنے تفوق کو پوری طرح قائم کر لیا تھا۔ لیکن اس تفوق کے حصول کے دوران میں، اُن کی اصلی تعلیمات مسخ و محرّف ہو گئی تھیں اور فرسودہ رسومات اور بوسیدہ عقائد کی آمیزش نے اُن کی جِلا کو کسی قدر ماند کر دیا تھا۔

اسلام دُنیا کو ایک ایسے نئے مذہب کی ضرورت تھی جو نسل انسانی کے ارتقا میں ممد و معاون ہو سکے جو انبیاؑ کی اخلاقی و روحانی تعلیم کی تجدید و احیا کر سکے اور جو اُن تمام بے بنیاد توہمات اور بیہودہ رسومات کو محو کر دے جو مذہب کے حسین چہرہ پہ بدنما داغوں کی طرح نمایاں تھیں۔ اس ضرورت کو اسلام نے پورا کر دیا۔ تمام مذاہب میں صرف یہی ایک مذہب ہے جو صحیح معنوں میں جدید کہلانے کا مستحق ہے۔ اس کا نشو و نما تمام و کمال تاریخی زمانہ میں ہوا اور اس لئے جس تیقن کے ساتھ ہم اس مذہب کی تعلیم کی اصل و ارتقا کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔ اُس کی اور مذاہب میں بہت کم گنجائش ہے۔

اسلام کی کامیابی کا اندازہ صرف ان واقعات ہی سے نہیں کرنا چاہیئے کہ اُس نے نہایت قلیل مدّت میں اس زمانہ کی مہذب دُنیا کے بیشتر حصّہ کو مسخّر کر لیا اور اس وقت دنیا کی آبادی کا تقریباً پانچواں حصّہ اس مذہب کا حلقہ بگوش ہے بلکہ اُس اثر سے بھی کرنا چاہیئے جو اسلام نے اور مذاہب پر ڈالا اور جس کی وجہ سے اُن مذاہب کو ایسی اصلاحی تحریکات کی ضرورت محسوس ہوئی جو اُن کے عقائد و اعمال کو اُس روشن خیال کے مطابق بنا سکیں جو انسانی دماغ میں اسلامی تعلیم نے پیدا کر دی تھی اور جس کو ترک کرنا معاندانہ اور رقیبانہ مساعی کے لئے بالکل ناممکن تھا۔ اس زبردست اثر کی ایک مثال عیسائیت میں پروٹسٹنٹ فرقہ کا قیام ہے خصوصاً اُس فرقہ کی وہ شاخ جو کیلون سے منسوب ہے۔ اور ہندو مذہب کے دائرہ کے اندر گذشتہ سات آٹھ سو سال میں بے شمار ایسی تحریکات پیدا ہو چکی ہیں جن کی تہ میں وہی اثر کام کرتا ہوا صاف نظر آتا ہے۔

مقدمہ کتاب اور موضوع تصنیف اگر کسی صاحب ذوق نے اپنی توجہ سے اس بے ربط تحریر کا ساتھ اس مقام تک دیا ہے تو اُن کے دل میں یہ سوال بارہا پیدا ہوا ہوگا کہ آخر اس خامہ فرسائی کا مقصد کیا ہے؟ مقدمہ نویسی کے جواز کی صرف ایک ہی صورت ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ جس کتاب کا وہ مقدمہ ہے اس کے مضمون و موضوع کی توضیح و تشریح مقدمہ میں کی جائے۔ تاکہ قارئین کو کتاب کے شروع کرنے سے قبل اُس کے مطالب سے دلچسپی پیدا ہو جائے۔ جو مصنف اپنی کتاب کا مقدمہ خود تحریر کرتا ہے وہ اُس تاجر سے مشابہ ہے جو اپنی دوکان کے سامنے کھڑا ہو کر اپنے متاع و اسباب کی نوعیت و خوبی کا اعلان بلند آواز

سے کرتا ہے تاکہ راہرو اشخاص کے دل میں دوکان کے اندر جا کر اُس متاع و اسباب کو دیکھنے یا خریدنے کا شوق پیدا ہو۔ یا اگر اس سے بھی بہتر تشبیہ تلاش کی جائے تو ذہن اُس بازی گر کی جانب منتقل ہوتا ہے جو میلوں ٹھیلوں میں اپنے تماشہ گاہ کے باہر کھڑا ہو جاتا ہے اور مبالغہ آمیز الفاظ میں تماشہ کی ندرت کا یقین اور اُس کو اپنی آنکھ سے دیکھنے کی ترغیب ہر آیندہ و روند کو دلاتا ہے۔ ہم کو اس امر کا تکلیف دہ احساس ہے کہ اپنے مقدمہ کے اتنے صفحات لکھنے کے باوجود بھی ہم نے ان مقاصد میں سے کسی کو بھی اب تک حاصل نہیں کیا۔ جو کچھ اس وقت تک تحریر ہوا ہے اُس سے نہ تو صاف طور پر یہ پتہ چل سکتا ہے کہ کتاب کا مضمون کیا ہے اور نہ مقدمہ کا اندازِ بیان اسقدر دلچسپ ہے کہ کسی شخص کو کتاب کے مطالعہ کا شوق دلا سکے۔

یہ دوسرا نقص ایک خلقی نقص ہے۔ جس کی اصلاح ممکن نہیں لیکن پہلے نقص کی کچھ تلافی ہو سکتی ہے اور سلسلہ کلام کو مزید طول دینے سے قبل یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کتاب کے موضوع و مطلب کی کچھ تشریح کر دی جائے۔

تاریخ عالم کی مثال ایک وسیع باغ کی سی ہے جس میں بے شمار چھوٹی اور بڑی روشیں اپنی آراستگی اور خوبی سے سیر کرنے والے کے قدموں کو اپنی طرف کھینچتی ہیں۔ جو لوگ باغ کی سیر کو آتے ہیں اُن میں سے اکثر بڑی روشوں کا چکّر لگا چلے جاتے ہیں لیکن بعض تماشائی ایسے بھی ہوتے ہیں۔ جو چھوٹی روشوں کی کم جاذبِ نظر لطافت کو بڑی روشوں کی نمایاں دلکشی پر ترجیح دیتے ہیں اور جو منظرِ عام سے اپنی آنکھوں کو مسرور کرنے کی بجائے کسی خاص نظارہ کی تلاش میں گنجان شاخوں اور خاردار جھاڑیوں سے الجھنا زیادہ پسند کرتے ہیں۔ تاریخ کے اہم واقعات اور اعظم شخصیتیں اس علم کے طالبین کے لئے ہر زمانہ میں توجہ کا مرکز بنی رہی ہیں اور جہاں تک عام مفاد کا تعلق ہے اِن چیزوں پر جتنی بھی توجہ کی جائے وہ اُس کی پوری طرح مستحق ہیں۔ لیکن اگر مفاد سے قطع نظر کر کے محض دلچسپی کو معیار قرار دیا جائے تو تاریخ میں بہت سے ایسے غیر صریح واقعات اور مجہول اشخاص کا بھی ذکر آتا ہے جو اُس سے زیادہ توجہ کے مستحق معلوم ہوتے ہیں جتنی کہ عموماً ان پر مبذول کی جاتی ہے۔ اسلام کے قرونِ اولیٰ میں خلافتِ راشدہ اور اموی و عباسی خلافتوں کی وقعت و اہمیت مسلّمہ ہے اور تاریخ اسلام کے متعلق جو کتابیں نظر سے گذرتی ہیں اُن میں سے اکثر بجا طور پر ان سلطنتوں کی شان و شکوہ اور اُن کی فتوحات اور ملک گیری کے تذکرہ سے لبریز ہوتی ہیں۔ اسی طرح اگر اسلام کی مذہبی تحقیق مقصود ہو تو حنفی۔ شافعی۔ مالکی اور حنبلی فرقوں کے متعلق لاانتہا معلومات فراہم ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ یہی فرقے ہیں

جن کا اسلامی تاریخ میں بار بار ذکر آتا ہے اور جنہوں نے آج بھی مسلمانوں کی غالب اکثریت کو اپنی چاردیواری میں محصور کر رکھا ہے۔ لیکن خلفا کا تزک و احتشام اور اُن کی رعیت کے جنگی کارنامے دراصل ان ممالک کی تاریخ سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں جو خلفا کے زیر فرمان تھے اور اسلامی تاریخ کی دلچسپی ان چیزوں کے مطالعہ پر ہی ختم نہیں ہو سکتی۔ بعض اعتبار سے وہ جماعتیں جن پر اُموی و عباسی خلفا کبھی پوری طرح اپنا تسلط و اقتدار نہیں جما سکے۔ ہمارے تاریخی ذوق کو زیادہ مرغوب ہو سکتی ہیں اور اہل سنت وجماعت کے ان چار فرقوں کے علاوہ جن کا ابھی نام لیا جا چکا ہے۔ بہت سے اور گروہ ہیں جن کو اگرچہ کبھی اہلسنت وجماعت کے برابر سیاسی غلبہ نصیب نہیں ہوا لیکن جن کے مذہبی اور فلسفیانہ تفکرات نے اسلام پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔

یہ گروہ اجماع الامت کی نگاہ میں عموماً مبغوض بنے رہتے ہیں اور اسی سبب سے اُن کی تاریخ اور عقیدہ کے متعلق جو معلومات ہم تک پہنچی ہے وہ نہایت مشکوک و مشتبہ ہے۔ سچ اور جھوٹ کے فرق کو محو کرنے کے لئے مذہبی تعصب سے زیادہ کارآمد اور کیا چیز ہو سکتی ہے اور جب سیاسی مصلحت بھی اُس میں شامل ہو جائے پھر تو اس فرق کو ملحوظ رکھنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ ان مشکلات کے باوجود راقم الحروف کو اوائل عمر سے اُن اسلامی فرقوں کی تحقیق کا شوق رہا ہے جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اسلام کی ظاہری تعلیم کے علاوہ کوئی اور باطنی تعلیم بھی ہے۔ جس کو صرف وہی جانتے ہیں اور . . . . جس کو جانے بغیر اسلام کی حقیقت سے واقف ہونا ممکن نہیں۔ ان فرقوں سے ہماری مراد گروہ اسمٰعیلیہ اور اُن کے فروعات ہیں جن کو اسلام کے ابتدائی قرون میں ملت اسلامی کے اندر ایک خاص مرتبہ حاصل تھا اور جن کے باقیات اب بھی دنیائے اسلام میں موجود ہیں۔

اسمٰعیلیہ کے تاریخی حالات کا بہت بڑا ذخیرہ عربی زبان میں موجود ہے اور اس کی مدد سے اُنیسویں صدی کے بعض یوروپین مصنفین نے اس فرقہ کی اصل و عقائد کو معلوم کرنے میں بہت کچھ داد تحقیق دی ہے لیکن چونکہ اکثر عرب مورخین اس گروہ سے مذہبی مخالفت اور سیاسی مخاصمت رکھتے تھے ان سے یہ توقع رکھنا بیجا ہوگا کہ وہ اسمٰعیلیہ کے اعمال و عقائد کی عادلانہ تنقید کر سکتے تھے۔ چنانچہ جہاں کہیں اختلاف روایت پایا جاتا ہو وہاں ان مورخین کا میلان عموماً یہ ہوتا ہے کہ وہ روایت اختیار کی جائے جو اس فرقہ کو بدترین رنگ میں پیش کر سکے۔

یوروپین مورخین ان اسلامی تعصبات سے بدیہی طور پر مبرا ہیں لیکن چونکہ اسمٰعیلیہ بہرحال ملت اسلامی میں شامل ہیں یہ کیونکہ ممکن ہے کہ یوروپین مورخین اُن کے حالات پر محاکمہ کرنے میں اپنے مسیحی

تعصب کو دخل نہ دیں۔ دوسرے جنگہائے صلیبی کے زمانہ میں اسمٰعیلیہ بھی مشرق ادنیٰ کی طاقتوں میں سے ایک طاقت تھے اور سوائے چند مواقع کے مسیحی مجاہدین کی جانب ان کا روّیہ بھی اور مسلمانوں کی مانند مخاصمانہ تھا۔ اس لئے قرون وسطیٰ کے جن مسیحی مورخین نے اسمٰعیلیہ کا تذکرہ کیا ہے وہ بھی عرب مورخین کی طرح مخالفانہ انداز و پیرایہ رکھتا ہے۔ اگر یہ تاریخی اسباب موجود نہ ہوتے تو بھی چونکہ زمانہ حال کے یوروپین مورخین اپنی تحقیق کو عرب مورخین کی سند پر منحصر رکھتے ہیں۔ اس لئے اُن کے فتاویٰ عموماً اسمٰعیلیہ کے خلاف ہوتے ہیں۔ سوائے ان چند مواقع کے جہاں اُن کو اسمٰعیلیہ کی موافقت سے اسلام پر عمومی پیرایہ میں طنز و تعریض کا موقعہ مل سکے۔ اسمٰعیلیہ جماعت نے خود اپنی تاریخ اور عقائد پر جو کتابیں لکھی ہیں وہ اوّل تو غیر اسمٰعیلیہ کو دستیاب ہونی بہت دشوار ہیں اور اگر دستیاب ہو بھی جائیں تو ان کو مستند تسلیم کرنے میں بہت تامل کی گنجائش ہے۔ اُن کی تاریخ اسلام کو ایک خاص نقطہ نظر سے مشاہدہ کرتی ہے اور اُن کے عقائد ان کی مشہور و معروف رازداری کی بنا پر پوری طرح روشنی میں نمودار ہونا پسند نہیں کرتے۔

تبلیغ و اشاعت کا دروازہ اس فرقہ نے مدّت سے بند کر رکھا ہے اور خود اپنے گروہ کے درمیان بھی اس قسم کے مدارج اور حدود قائم کر دئے ہیں کہ سوائے چند خاص لوگوں کے جو مذہبی مقتدی کی حیثیت رکھتے ہیں کوئی شخص صحیح علم رکھنے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ ان مشکلات اور دقتوں کے باوجود ہم نے اپنے تجسس کو جاری رکھا اور اسمٰعیلیہ اور بعض دیگر اسلامی فرقوں کے متعلق جو اسمٰعیلیہ سے براہِ راست یا بالواسطہ علاقہ رکھتے ہیں کچھ معلومات بہم پہنچا لی۔ اس تجسس کے دوران میں یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ اسمٰعیلیہ کے بعض تخیلات متصوفہ کے خیالات سے جزوی مماثلت رکھتے ہیں اگرچہ دونوں کے نصب العین میں بہت تفاوت ہے۔ اسمٰعیلیہ اور متصوفہ دونوں۔ مذہب کے ظاہر و باطن میں تمیز کرتے ہیں اور اگر صرف یہی ایک وجہ مماثلت موجود ہو تو بھی ضروری ہے کہ ان دونوں جماعتوں کو بیک وقت پیش ناظر رکھا جائے لیکن واقعہ یہ ہے کہ دونوں کے مابین تقابل کی اور بھی وجوہات ہیں جن کی بنا پر ایک کو دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ چونکہ اسمٰعیلیہ کا نصب العین سیاست اور مذہب کے بین بین تھا اور اُن کی سیاست کا مقصد ملّت اسلامی میں ایک انقلاب عظیم پیدا کرنا تھا۔ اس لئے اُن کے طریق عمل کو سمجھنے کے لئے ہمیں اپنے مطالعہ کو دنیا کی اور انقلابی تحریکات تک وسعت دینی پڑی اور چونکہ اُن کا مذہب ایسے حقائق کو تعلیم کرنے کا مدعی تھا جو عوام پر منکشف نہیں کئے جا سکتے۔ اس لئے یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ ازمنۂ قدیم اور جدید کی اُن خفیہ جماعتوں سے بھی کچھ

شناسائی پیدا کی جائے جو اسمٰعیلیہ کی مانند مذہب کو ایک رازِ سربستہ کی شکل میں پیش کرتی تھیں اور جن کا یہ دعوٰی تھا کہ کائنات کا کوئی خاص علم ہے جو صرف اُن کے ذریعہ سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔

اس تمام کاوش کا عملی نتیجہ یہ کتاب ہے جس کا خاص مضمون ملّت اسلامی میں باطنیت کا نشو و نما ہے اس مضمون کی تشریح کے لئے جو پیرایہ اختیار کیا گیا ہے اس کو بھی مختصر الفاظ میں واضح کر دینا مناسب ہے۔ کائنات کے عمل ارتقائی کو تسلیم کر لینے کے بعد لامحالہ یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ دُنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں جس کو ایک بالکل نئی چیز تصوّر کیا جا سکے۔ اگرچہ جیسا کہ ابھی مذکور ہو چکا ہے دُنیا میں اسلام سے زیادہ کوئی مذہب جدید کہلانے کا مستحق نہیں لیکن اس جدّت کا یہ مفہوم نہیں کہ اسلام اپنے ماقبل مذاہب سے بالکل مستغنی ہے۔ اس قسم کے استغنا کا دعوٰی اسلام نے کبھی نہیں کیا بلکہ اس کے برعکس اُس کا تو یہ دعوٰی ہے کہ اسلام دین فطری ہے اور ہر زمانہ کے منتخب اور برگزیدہ اشخاص اسی دین کے معتقد رہے ہیں۔ اصل اسلام سے قطع نظر کر کے اگر اُس کے فروعات یعنی اسلامی فرقوں کو لیا جائے تو اُن کے بہت سے عقائد و رسومات مذاہب قدیمہ کے عقائد و رسومات کا عکس معلوم ہوتے ہیں کیونکہ انسان اپنی اجتماعی حیثیت میں بھی اپنی پرانی عادتوں کو ترک کرنے سے اسی قدر گریز کرتا ہے جتنا کہ اپنی انفرادی حیثیت میں کرتا ہے۔ خصوصاً وہ اسلامی فرقے جنہوں نے ملّت اسلامی سے علیحدہ کوئی مسلک قائم کیا قدامت کی جانب زیادہ مائل نظر آتے ہیں۔ اور اُن کے رجحانِ خیال کا اندازہ کرنے کے لئے قدیم مذاہب کے بعض کوائف کو ملحوظ خاطر رکھنا پڑتا ہے۔

یقین ہے کہ اس توجیہہ کے بعد قارئین کو مقدمۃ الکتاب کی طوالت ناگوار نہ گزرے گی۔ اور جن مباحث کو مقدمہ میں جمع کیا گیا ہے اُن کا مفاد کتاب کے مطالعہ کے بعد تسلیم کر لیا جائیگا۔ اگر مقدمہ کے تمہیدی صفحات کو نظر انداز کر دیا جائے تو جو کچھ اب تک تحریر ہوا ہے وہ مذہب کے ارتقاء کا ایک نہایت سرسری خاکہ ہے جس کے سواد کو کتاب کے مطالب زیادہ واضح اور روشن کر دیں گے۔ لیکن اس خاکہ کی تکمیل کے لئے بھی ابھی چند اور کلمات ان مذاہب کے متعلق تحریر کرنے کی ضرورت ہے جن کا اسلام سے زیادہ قریبی تعلق ہے لیکن اس ضروری تکمیل کی طرف متوجہ ہونے سے پیشتر جملہ معترضہ کے طور پر ہم یہ صراحت کرنا چاہتے ہیں کہ اگرچہ ہمارا مطمح نظر بعض فرق اسلامی کی تاریخ ہے لیکن اس کتاب میں یہ گنجائش نہیں کہ فرقہ اسمٰعیلیہ یا متصوفہ یا کسی اور فرقہ کی جامع اور مکمل تاریخ لکھی جائے۔

در اصل ہمیں اُن کے ظاہری احوال و اعمال سے بہت زیادہ اُن کے عقائد و رسومات سے

دلچسپی ہے لیکن چونکہ عقائد و رسومات اُس تاریخی ارتقاء اور معاشرتی ماحول سے علیحدہ نہیں کئے جاسکتے۔ جن کا وہ نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس لئے کتاب میں ان تاریخی حالات و کوائف پر بھی روشنی ڈالنے کی سعی کی جائے گی جو ان فرقوں کے قیام کا سبب ہوئے اور اُن اعمال کا بھی بقدر ضرورت تذکرہ کیا جائے گا جو ان فرقوں سے اُن کے قیام کے بعد ظہور میں آئے۔ یا جو ان فرقوں کی جانب ملّت اسلامی کے انفعال کا نتیجہ خیال کئے جاسکتے ہیں۔

کتابی مذاہب

قرآن مجید میں اسلام کے علاوہ تین مذاہب کا بالصراحت ذکر کیا گیا ہے یہودی نصرانی اور صابی۔ ان میں سے یہودی اور نصرانی اب بھی دُنیا میں موجود ہیں۔ لیکن جس صابی مذہب کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے اس کے متعلق یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کے اصول اور عقائد کیا تھے اور ان اصول و عقائد کے ماننے والے اب بھی دُنیا کے کسی گوشہ میں موجود ہیں یا نہیں۔ لیکن جن آیات میں صابی مذہب کا ذکر آیا ہے ان کے مفہوم اور سیاق عبارت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مذہب بھی نصرانیت اور یہودیت کی مانند خدائے واحد کی پرستش اور حسن عمل کے اصول پر مبنی تھا اور اس کے معتقدین کو مشرکوں اور بُت پرستوں سے تمیز کیا جاسکتا تھا۔ صابی مذہب کے متعلق اس زمانہ کے محققین کے جو قیاسات ہیں اُن کو ہم ابھی بیان کریں گے لیکن اس سے پیشتر یہودیت و نصرانیت کے متعلق چند کلمات کہنا چاہتے ہیں۔ ان دونوں مذاہب کے عام کوائف اور اصول سے ہر ایک تعلیم یافتہ شخص واقف ہے۔ اور اُن کی تفصیلی بحث کی اس کتاب میں کوئی موزونیت نہیں ہوسکتی۔ ہم اِن مذاہب کی صرف اُن باتوں کو روشنی میں لانا چاہتے ہیں جن کا باطنیہ اسلام پر نمایاں اثر ہوا ہے۔

یہودیت

یہودی مذہب اور تاریخ ایک دوسرے سے اس طرح پیوست ہیں کہ اُن کے درمیان تمیز کرنا دشوار ہے۔ شاید قدیم دنیا میں یہی ایک قوم تھی جس نے اپنی تاریخ کو اپنی مذہب کی بنیاد قرار دے لیا تھا اور جو اپنی تاریخی کتابوں کو وحی والہام کی مانند تصور کرتے تھے۔ اس تاریخ کا مرکزی خیال یہ تھا کہ خدائے واحد اور یہودیوں کے درمیان ایک نوع کا عہد ہے کہ اگر یہودی اپنے خدا کی پرستش پر ثابت قدم رہیں گے تو وہ اُن کی امداد و اعانت سے دستکش نہ ہوگا اور اُن کو ہر قسم کی دنیوی فلاح و بہبود عطا کرے گا۔ یہ خیال ہمارے لطیف مذہبی ذوق کو کسی قدر گراں گزرتا ہے لیکن یہی خیال تھا جو یہودی قوم کو اپنی قوی تر ہمسایہ اقوام کے مقابلہ میں اُبھارتا رہا اور اسی خیال نے اُس کو نہایت نامساعد حالات کے باوجود اب تک زندہ رکھا ہے۔ یہودی اُن تمام واقعات و حوادث کو جو انہیں پیش آتے رہے اسی خیال کے ماتحت تعبیر کرلیتے تھے۔ اور اُن کے مذہبی مقتدا یعنی انبیا اُن کے دنیوی پیشوا کے فرائض بھی سرانجام دیتے تھے۔ اگرچہ ایک وقت میں اسرائیلی بادشاہت اور نبوت میں افتراق نظر

آتا ہے لیکن اس زمانہ میں بھی اُن کے بادشاہ مذہبی شرف سے محروم نہ تھے اور اُن کے انبیا قومی معاملات میں سرگرمی سے حصہ لیتے تھے۔ حضرت داؤدؑ اور حضرت سلیمانؑ جیسے افراد کے متعلق یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ان کو بادشاہ کہا جائے یا نبی۔ اور اگرچہ اور انبیائے بنی اسرائیل نے تاج شاہی کو نہیں پہنا لیکن اُن کو اپنی قوم میں جو مرتبہ حاصل تھا اس کے اعتبار سے ان کو بادشاہ کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا۔ مذہب اور تاریخ کا یہ التباس ایک حد تک مسیحیت اور اسلام میں بھی موجود ہے۔ اگرچہ ان مذاہب میں تاریخی واقعات کو وہ وقعت نہیں دی گئی جیسے وہ معقولات و منقولات کے طور پر ہے اور یہودیت میں ان کو مذہبی حقائق تصور کیا جاتا تھا۔ مسیحیت کی بنیاد بھی حضرت آدمؑ کے گناہ اور حضرت عیسیٰؑ کے کفارہ کو مذہب کا اصل اصول قرار دیتی ہے۔ مذہب اور تاریخ کے اُس اختلاط کو جو یہودیت میں موجود تھا انتہا تک پہنچا دیتی ہے لیکن مسیحیت کی روحانی قوت کا انحصار دراصل اس عقیدہ پر نہیں بلکہ اس اخلاقی تعلیم پر ہے جو حضرت مسیحؑ کے ذریعہ سے دُنیا میں رائج ہوئی۔ اسی طرح یہودیوں کی تاریخی روایات میں سے اکثر اسلام میں بھی موجود ہیں لیکن کوئی مسلمان ان روایات کی بنا پر تاریخ عالم کو اُس نقطۂ نظر سے دیکھنے پر ازروئے عقیدہ مجبور نہیں جس سے یہودی دیکھتے تھے اور جن عقائد پر اسلامی تعلیم حصر کرتی ہے وہ منقولات کی بہ نسبت معقولات اور محسوسات سے زیادہ علاقہ رکھتے ہیں۔ اگر کسی اسلامی مسئلہ میں تاریخ اور مذہب کی وہی یگانگت پائی جاتی ہے جو یہودیت کا خاصہ تھی تو وہ مسئلہ امامت ہے جس کو بعض لوگ مسئلہ خلافت کہنا زیادہ پسند کریں گے لیکن یہ مسئلہ اگرچہ کسی حد تک قرآن مجید سے بھی ماخوذ خیال کیا جائے لیکن یہ امر بدیہی ہے کہ اس کی تکمیل اسلام کے قیام کے بعد ہوئی اور اس لئے اس مسئلہ پر ملت اسلامی میں کبھی بھی وہ اجماع و اتفاق نہیں ہو سکا۔ جو اور عقاید کے بارہ میں نظر آتا ہے۔ ملت اسلامی کے اس اختلاف کی وجہ سے مسئلہ امامت کی اہمیت میں کوئی نقص نہیں آسکتا اور اگرچہ مسلمانوں کا وہ بڑا گروہ جو خود کو اہل سنت و جماعت کہتا ہے اس مسئلہ کی جانب سے بے اعتنائی کا اظہار کرتا رہا ہو لیکن بعض اور اسلامی جماعتیں خصوصاً گروہ باطنیہ نے اس مسئلہ پر بہت کچھ غور و خوض کیا ہے جس کا ثبوت کتاب کے آئندہ صفحات میں بکثرت ملتا رہے گا۔

یہودیوں کی مذہبی تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ اُن کے مورث اعلیٰ حضرت ابراہیمؑ جزیرۃ العرب کے جنوب مشرقی علاقہ سے سفر کر کے شام میں وارد ہوئے۔ اُن کی اولاد میں سے ایک شخص یعنی حضرت یوسفؑ اپنے بھائیوں کے عناد و عداوت کا شکار ہو کر مصر پہنچ گئے اور وہاں خوبیٔ تقدیر سے کسی اعلیٰ منصب پر مامور ہو گئے۔ ان کے توسل سے یہودی مصر میں جا کر آباد ہو گئے اور ان کی تعداد بہت

زیادہ ہوگئی۔ مدت دراز کے بعد فراعنۂ مصر اور مصر کے اصلی باشندے ان سے بدظن ہوگئے جس کی وجہ غالباً اختلاف مذہب تھا اور ان پہ انواع واقسام کے مظالم فراعنہ کی جانب سے ہونے لگے۔ بنی اسرائیل ایک عرصہ تک اُن کے جور وجفا کا تختۂ مشق بنے رہے۔ لیکن اس کے بعد رحمت الٰہی نے اُن کے لئے ایک ہادی ورہنما پیدا کر دیا جس نے مصریوں کے تظلّم سے اُن کو مخلصی دلائی یہ ہادی حضرت موسیٰؑ تھے جن کو یہودیت کا بانی تصور کرنا چاہیئے حضرت موسیٰؑ کی سرکردگی میں بنی اسرائیل مصر سے ہجرت کر کے جزیرہ نمائے سینا میں چلے آئے اور سالہاسال تک صحرا میں سرگرداں رہے۔ اسی دشت نوردی کے زمانہ میں حضرت موسیٰؑ نے شریعت کی تکمیل کی اور جب اُن کا انتقال ہوگیا تو بنی اسرائیل کی قیادت یوشع ابن نون کے سپرد ہوئی۔ یوشع ان کو ارض موعودہ یعنی فلسطین میں لائے جہاں اس وقت بہت سے بُت پرست اور مشرک قبائل آباد تھے۔ اسرائیلی قوم نے ان تمام قبائل کو یکے بعد دیگرے مغلوب کر لیا اور اس طرح اُن کی حکومت فلسطین میں قائم ہوگئی۔ قیاس کیا جاتا ہے کہ یہودی تیرہویں صدی قبل مسیح میں ارض فلسطین میں وارد ہوئے۔ ....

...... اور کوئی ڈھائی سو سال اُن کو فلسطین کی فتح میں صرف کرنے پڑے۔ کیونکہ حضرت سلیمانؑ جو اُن کے سب سے بڑے بادشاہ تھے غالباً حضرت مسیحؑ سے کم وبیش ایک ہزار سال قبل حکمران تھے بنی اسرائیل کا اتحاد واقبال دیرپا ثابت نہیں ہوا۔ سلطنت میں نزاع واقع ہوگیا اور ایک حکومت کے بدلے دو حکومتیں قائم ہوگئیں۔ آپس کی خانہ جنگی سے دشمنوں کو موقع مل گیا۔ ایک حکومت کا خاتمہ آشور کے بادشاہ سارگن نے ۷۲۲ ق۔م میں کر دیا۔ دوسری بادشاہت کو جس کا پایہ تخت یروشلم تھا ۵۸۶ ق م میں بخت نصر شاہ بابل نے فنا کر دیا۔ بخت نصر یہودیوں کو اسیر بنا کر اپنے ہمراہ بابل لے گیا۔ جہاں وہ کچھ مدت غلامی کی حالت میں رہے۔ جب ایران کے بادشاہ سائرس اعظم نے بابل کو فتح کیا تو یہودیوں کو فلسطین واپس جانے کی اجازت دے دی۔ اگرچہ مذکورۂ بالا واقعات نے اُن کے دنیوی جاہ وجلال کا خاتمہ کر دیا تھا لیکن ارض مقدس میں اُن کی ایک برائے نام سلطنت حضرت مسیحؑ کے پچاس ساٹھ سال بعد تک قائم تھی جس کو رومی قیصر طائٹس نے تباہ کر کے یہودیوں کی جہانبانی کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دیا۔ یہ امر قابل تصریح ہے کہ مندرجہ بالا عبارت میں یہودی اور بنی اسرائیل ہم معنی الفاظ کے طور پہ استعمال ہوئے ہیں دراصل لفظ بنی اسرائیل کا مفہوم زیادہ وسیع ہے کیونکہ یہودی قوم بنی اسرائیل کے صرف ایک قبیلہ کا نام تھا لیکن چونکہ تاریخی حیثیت سے یہ قبیلہ سب سے زیادہ ممتاز تھا اس لئے تمام بنی اسرائیل کو یہودی کہنے کا دستور اب عام طور پر قائم ہوگیا ہے۔

اس مختصر تاریخی خاکہ سے جو نتیجہ حاصل ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہودیت کو ہمیشہ دوسرے مذاہب سے مقابلہ اور اختلاط کے مواقع ملتے رہے لیکن یہ اس کے الہامی مذہب ہونے کی بیّن دلیل ہے۔ کہ اور مذاہب کی یورش کے باوجود اس نے اپنے اصول یعنی خدائے واحد کی پرستش اور عبد و معبود کے اخلاقی واسطہ کو خارجی اثرات سے محفوظ رکھا۔ لیکن چونکہ فروعات مذہب اور یہودی شریعت کی تکمیل کئی سو سال میں ہوئی اور اس مدّت میں وہ زمانہ بھی شامل ہے جب یہودی عراق میں اسیری کی زندگی بسر کر رہے تھے اور مشرقی مذاہب خصوصاً دین زرتشت کے دائرۂ اثر میں تھے اس لئے یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ ان مذاہب کا کچھ پرتو یہودیت پر نہ پڑا ہو۔ اگرچہ یہ کہنا دشوار ہے کہ یہودیت کا کون سا عنصر ان ادیان سے اخذ کیا گیا ہے۔

زرتشت

زرتشتی مذہب قدامت کے اعتبار سے یہودیت کے مساوی معلوم ہوتا ہے کیونکہ اُس کے بانی کا زمانہ حیات مسیح سے ایک ہزار سال قبل تصور کیا جاتا ہے۔ اس مذہب کا بڑا اصول ثنویت ہے یعنی نیکی اور بدی کا تقابل اور تصادم جس کو واقعیت کی ایک سرسری تفسیر خیال کرنا چاہیئے۔ زرتشت کا عقیدہ تھا کہ نیکی کا خالق اہرمزد (ہرمز) ہے اور بدی کا خالق اہرمن اور یہ دونوں روز ازل سے برسرِ پیکار ہیں لیکن ایک وقت ایسا آئے گا جب اہرمزد اہرمن کو مغلوب کر لے گا اور بدی نیست و نابود ہو جائے گی۔ یہ ثنویت وحدت کے تخیل کے منافی نہ تھی کیونکہ اہرمزد و اہرمن دونوں ایک زیادہ قدیم شئے یا ہستی سے عالم وجود میں آئے تھے جس سے غالباً زرتشت کی مراد زمان ازلی تھی جو تمام کائنات سے مقدم ہے تخلیق کے عمل کو وہ شراقیین کی مانند تخلیق بالذات تصور کرتے تھے یعنی پاک اہرمزد نے تمام اچھی چیزوں کو خود اپنے ذاتی نور سے پیدا کیا ہے اور علیٰ ہذا القیاس تمام بُری چیزیں اہرمن کے شرار فطرت کی چنگاریاں ہیں۔

یہ کہنا دشوار ہے کہ ان مذہبی اور فلسفیانہ تخیلات میں سے کس کا یہودیت پر کوئی خاص اثر پڑا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہودی توحید زرتشتی ثنویت کی متحمل نہیں ہو سکتی تھی۔ ممکن ہے کہ شیطان کو اہرمن کا عکس سمجھا جائے لیکن شیطان کی مشابہت ۔۔۔۔ اہرمن کی بہ نسبت مصری سیتھ سے بہت زیادہ ہے۔ جو اوزائرس کا سوتیلا بھائی اور حریف تھا لیکن زرتشتیوں کے بعض اور فروعی خیالات اس قسم کے تھے جن کو یہودی اپنے مذہب میں جذب کر سکتے تھے۔ مثلاً زرتشتی ایسی متعدد ہستیوں پر یقین کرتے تھے جو اہرمزد کی جانب سے کائنات پر متصرف ہیں یا اُس کے اور انسانوں کے درمیان پیغامبر کا کام دیتی ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ یہودیوں کے اعتقاد ملائک سے آسانی کے ساتھ مطابق کیا جا سکتا ہے۔ اور قرین قیاس ہے کہ یہودیت کے آخری زمانہ میں ملائک کی فطرت اُن کے فرائض اُن کے مدارج اور اُن کی ماند و بود کے متعلق جو رطب و یابس

مذہب میں داخل ہوگیا وہ اماسپند ایزد۔ فرشتے اور زرتشتی عالم ارواح کے دیگر باشندوں سے متعلق ایرانی خیال آرائیوں کی بدولت تھا۔ دانیال نبی کے مکاشفات جو غالباً اسیری بابل کے زمانہ کی یادگار ہیں دنیا کے انجام کا جو نقشہ پیش کرتے ہیں وہ بھی کسی حد تک ایرانی تخیل کا مرہون منت معلوم ہوتا ہے۔ اور تعویذات و نقوش، سحر و طلسمات کا ذوق جو یہودیت کے زمانہ انحطاط میں پیدا ہوگیا شرقی طبائع کی پیداوار معلوم ہوتا ہے۔

زمانہ قدیم کا یہ عقیدہ کہ بعض نفسیاتی قوتوں کی پرداخت اور بعض مخفی عملیات و وظائف سے انسان اپنے میں مافوق العادت صفات پیدا کر سکتا ہے اور ان کی مدد سے کوئی بالاتر خلقت حاصل کر سکتا ہے ہندوستان اور ایران میں کبھی مردہ نہیں ہوا۔ اور کائنات پر تصرف حاصل کرنے کا شوق انسانی فطرت میں ہمیشہ رہا ہے۔ یہودیوں کی وہ نسلیں جن کے دماغ قومی تنزل کے صدمہ کی وجہ سے کمزور ہوچکے تھے ایسے خیالات کو قبول کرنے کے لئے تیار رہتے تھے جو ان کے ضائع شدہ وقار کو سہل طریقوں سے دوبارہ حاصل کرنے کی امید دلاتے ہوں۔

مسیح موعود

اسی امید کا ایک اور کرشمہ مسیح کی آمد کی توقع تھی جو غالباً اسیری کے زمانہ میں اول مرتبہ متشکل ہوئی۔ یہودی ایک ایسے شخص کی آمد کے منتظر تھے جو ان کی شان و شوکت کو دوبارہ زندہ کرے گا اور دنیا کی اقوام میں اس مرتبہ تک پہنچنے میں ان کی اعانت کرے گا جس کا وہ خدا کی منتخب قوم ہونے کی وجہ سے اپنے آپ کو مستحق خیال کرتے تھے۔ ایرانیوں میں ایک عقیدہ پیشتر سے اس قسم کا موجود تھا کہ اہرمزد کی اہرمن سے آخری جنگ اور فیصلہ کن فتح سے قبل کوئی شخص یا بروایتے دیگر تین اشخاص پیدا ہوں گے جو دین حق یعنی زرتشتی مذہب کی احیاء و ترویج کا باعث ہوں گے۔ یہ قیاس ممکن ہے کہ یہودی مسیح کا تخیل اس زرتشتی عقیدہ سے اخذ کیا گیا ہو۔ لیکن اس نوع کی آسمانی تائید کی توقعات کسی ایک قوم یا ملک تک محدود نہیں۔ ہندو وشنو کے دسویں اوتار کے منتظر ہیں۔ مصری اپنے اوزائرس یا اس کے فرزند ہورس کی نسبت ایسی ہی توقعات رکھتے تھے۔ مسیح موعود کا عقیدہ جو حضرت مسیح کی ولادت سے قبل یہودیت کا ایک رکن عظیم بن چکا تھا یہودیوں کے اپنے ذہنی ارتقا کا ایک لازمی نتیجہ معلوم ہوتا ہے اور اس کو ایرانی یا کسی اور بیرونی اثر کی جانب منسوب کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ منجملہ اور نتائج کے ان چیزوں سے یہودیوں نے اپنے مذہب کی اصل سادگی کو پیچیدہ بنا دیا تھا۔ ....

یہودی قبالہ

صحف الہامی کی وہ انوکھی تفسیر ہے جو بعد میں قبالہ کے نام سے موسوم ہوئی اور جس کا اثر مسیحیت اور اسلام دونوں نے محسوس کیا۔ قبالہ کے معتقدین کا یہ دعویٰ تھا کہ توریت کے ظاہری معنوں کے علاوہ اس کا ایک باطنی مفہوم بھی ہے جس کو حضرت موسیٰؑ اور ان کے جانشین انبیا جانتے تھے اور مخفی طور پر صرف چند قابل اور چیدہ مریدین کو تعلیم کرتے تھے۔ اس باطنی مفہوم تک پہنچنے کے

لئے ظاہری الفاظ کو طرح طرح سے منحرف اور مسخ کرنے کی ضرورت پیش آتی تھی اور اکثر الفاظ کے شمار اور اعداد سے دوراز کار معانی پیدا کئے جاتے تھے۔ جمل یعنی حروف کے اعداد معین کرنے کا وہ طریقہ جس کو ہمارے تاریخ گو شعرا استعمال کرتے ہیں ان طریقوں کی ایک ادنی مثال خیال کیا جا سکتا ہے جو قبالہ کے عالم اپنی مذہبی کتابوں کے ساتھ برتتے تھے اور جن کے ذریعے سے وہ اُن کتابوں کو نہ صرف حسن عقیدہ اور حسن عمل کا مخزن ثابت کرتے تھے۔ بلکہ کیمیا۔ نجوم۔ طلسمات اور دیگر مخفی علوم کا سرچشمہ بنا دیتے تھے۔ اگرچہ قبالہ کی سب سے مشہور کتاب "کتاب الزہار" غالباً حضرت مسیح کی ولادت کے بہت بعد کی تصنیف ہے لیکن یہ امر یقینی ہے کہ قبالہ کے بہت سے اجزا اُس سے قبل یہودیوں کی مذہبی روایات میں داخل ہو چکے تھے۔

قبالہ حقیقت میں ایک مجموعہ ہے جس میں بہت سی مختلف معلومات شامل ہے۔ اُس کے اُس حصہ کو چھوڑ کر جو محض توہمات و خرافات سے لبریز ہے اور جس کو انسانی ذہانت کا صرف بیجا خیال کرنا چاہیئے۔ اُس میں زمانہ قدیم کے ناقص علوم اور بادر ہوا فلسفہ کا ایک طومار جمع کر دیا گیا ہے جس کو ایک مختصر اور مربوط شکل میں پیش کرنا ایک نہایت دشوار امر ہے۔ اُس میں دنیا اور انسان کی پیدائش کے متعلق بعض روایات ہیں جو مسلمہ مذہبی روایات سے بہت حد تک مختلف ہیں۔ اس میں فرشتوں اور شیاطین کے مختلف اقسام اور ہر ایک قسم کے خصائل نہایت شرح و بسط سے بیان کئے گئے ہیں۔ اُس میں کیمیا، نجوم اور دیگر طبعی علوم کے وہ ناقص نظریات ہیں جو اُس زمانہ میں عام طور پر رائج تھے۔ اس میں وہ فلسفیانہ قیاسات و آراء ہیں جو ہند میں گنگا کے کنارے اور ہمالیہ کی چوٹیوں پر بیٹھنے والے یوگیوں اور سنیاسیوں کے یا لبس دماغ یا اسکندریہ و یونان کے باغات میں گلگشت کرنے والے فیلسوفوں کی شگفتہ طبیعت نے اختراع کئے تھے۔ اُس میں یہودیوں کی نوامیس و شرائع کی بعید از قیاس تاویلات ہیں۔ غرضکہ اس میں وہ سب کچھ موجود ہے جس کو یہودیوں کے ذہین اور طباع افراد خود ایجاد کر سکتے تھے یا مشرق و مغرب کی اُن اقوام سے اخذ کر سکتے تھے جن سے واقفیت حاصل کرنے کا ان کو موقعہ ملا تھا۔ اس تنوع کا لازمی نتیجہ تضاد و ابہام ہے۔

قبالہ میں ایک ہی فلسفیانہ یا مذہبی مسئلہ کے بہت سے متضاد اور غیر صریح حل مل سکتے ہیں مثلاً موت کے بعد بقا کا مسئلہ ہے۔ قبالہ کے عالمین کا ایک گروہ اس کی تعلیم سے تناسخ کا عقیدہ استنباط کرتا ہے۔ دوسرا گروہ رجعت کی جانب مائل نظر آتا ہے یعنی یہ عقیدہ کہ وہی انسان دوسری بار یا بار بار دنیا میں آ سکتے ہیں۔ تیسرا گروہ ممکن ہے کہ بقا کی بالکل نفی کرے اور یہ تسلیم کرے کہ مرنے کے

بعد انسان بالکل فنا ہوجاتا ہے۔ یہی قسم کا اختلاف ہا متعلقہ اسرار قدیمہ میں بھی اس مسئلہ کے متعلق تھا۔ ان میں بھی شخصی بقا اور تناسخ دونوں پہلو بہ پہلو نظر آتے ہیں۔

تناسخ

تناسخ جو بعض و ظائف فطری کے غلط مشاہدہ سے مستنبط ہے عوام کا حصہ خیال کیا جاتا تھا۔ خواص یعنی وہ لوگ جو واقف اسرار تھے تناسخ کے چکر سے آزاد اور شخصی بقا کے مستحق سمجھے جاتے تھے۔ ہندو اور بدھ مذاہب دونوں تناسخ کو مانتے ہیں لیکن ہندو روح کی بقا کے بھی قائل ہیں مگر بدھ مذہب اس معاملہ میں ساکت ہے۔ یہودیت کے مغربی ناقدین کا خیال ہے کہ ابتدا میں بقائے نفسی کے عقیدہ کو اس مذہب میں درخور حاصل نہ تھا۔ حسن عمل کا اجر دنیوی فلاح و بہبود اور بقائے نوع تک محدود تھا لیکن یہ خیال درست نہیں معلوم ہوتا اور ان کا اس پر یہ اضافہ کہ روح کے باقی رہنے کا اعتقاد مسیحیت کی ایجاد ہے۔ یقیناً غلط ہے۔ کیونکہ یہودیوں کا ایک گروہ یعنی فارسی، حضرت مسیحؑ کی ولادت سے قبل اس عقیدہ کا قائل ہو چکا تھا۔ غرضکہ قبالہ میں اس مسئلہ کے متعلق وہی تنوع خیال اور اختلاف رائے نظر آتا ہے جو اس وقت عام طور پر یہودیوں اور ان کی ہمسایہ اقوام میں نظر آتا تھا۔ بحیثیت مجموعی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ قبالہ کو یہودیت کی اصلیت سے بہت کم تعلق ہے جس طرح بعض سمندروں میں دو مختلف رَوئیں ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ مگر ایک دوسرے کے بالکل متوازی چل سکتی ہیں اسی طرح یہودیت میں الہامی تعلیم کی صاف اور پر سکون رَو کو قبالہ کی مکدر اور کج رفتار رو سے جس کی بابت یہ کہنا دشوار ہے کہ وہ مشرق سے نکلی ہے یا مغرب سے، بہ آسانی تمیز کیا جاسکتا ہے۔

حضرت مسیحؑ اور مسیحیت

بنی اسرائیل کے درمیان انبیاؑ کی تعلیم کا آخری احیا حضرت عیسیٰؑ کی بدولت ہوا۔ ان کی ولادت سے قبل یہودیوں کی مذہبی زندگی اگر بالکل مردہ نہیں ہوگئی تھی تو بھی اس میں وہ تازگی باقی نہیں رہی تھی جو روح کی بالیدگی کے لئے ضروری ہے۔ اس کا تمامتر انحصار چند اوامر و نواہی کی رسمی پابندی پر تھا۔ اور پروہتوں کا اقتدار جو یہودیت نے مذاہب قدیمہ سے ورثہ میں پایا تھا عوام کو اپنے مذہب کی تعلیمات کے صحیح مفہوم تک دسترس حاصل کرنے سے مانع تھا۔ اس کے علاوہ جیساکہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں۔ یہودیت نے اپنی ہمسایہ اقوام سے بعض ایسے مسالک اور مراسم اخذ کر لئے تھے جو اس کی اپنی خصوصیت کے منافی تھے۔

یہودیوں کا مذہبی طبقہ اس وقت تین جماعتوں میں منقسم تھا۔ صدوقین۔ فارسیین اور اسینین۔ ان میں سے پہلی دو جماعتوں کا اناجیل میں اکثر ذکر آتا ہے۔ اور ان کے متعلق حضرت عیسیٰؑ کے جو اقوال نقل کئے گئے ہیں وہ شہادت دیتے ہیں کہ ان مقدس جماعتوں نے مذہب کو ایک قسم کی

تجارت بنا لیا تھا اور حسنِ عمل و خدا پرستی کا صحیح عقیدہ اُن کا بالکل مخصوص تھا۔ اسینین سے حضرت عیسیٰؑ نے کبھی کوئی بیزاری کا اظہار نہیں کیا۔ اسینیوں کی زندگی راہبانہ طرز کی تھی۔ وہ کسبِ معاش کے سوا دنیاداری سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے تھے۔ مناکحت سے گریز کرتے تھے اور اپنی جماعت کو بڑھانے کا صرف یہ ذریعہ اختیار کرتے تھے کہ خورد سال اطفال کو اُن کے والدین کی رضامندی سے اپنا متبنّیٰ یا شاگرد بنا لیتے تھے اور اُن کو اپنے طریق و نیت کے مطابق تربیت کرتے تھے۔ جمع مال و دولت کو بُرا خیال کرتے تھے۔ اپنی کمائی میں سے بقدرِ ضرورت خود رکھ لیتے تھے اور باقی اپنے ضرورتمند بھائیوں میں تقسیم کر دیتے تھے۔ اکثر آبادی سے دور خانقاہوں میں زندگی بسر کرتے تھے اور جماعت میں کسی شخص کو اپنا شیخ یا سردار بنا لیتے تھے۔ چونکہ یہ طرزِ ماندو بود عیسائی راہبوں اور مسلمان درویشوں سے بہت مشابہ ہے۔ اسینین کو درویشوں یا راہبوں کا ایک فرقہ تصور کرنا چاہیئے۔ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اس فرقہ کی تشکیل بدھ مت کے دور افتادہ اثرات کا نتیجہ تھی۔ لیکن چونکہ اسینین شریعت موسوی پر نہایت سختی سے عمل کرتے تھے۔ اُن کو کسی اور مذہب سے منسوب کرنا قرینِ انصاف نہیں معلوم ہوتا۔ نیز کوئی تاریخی شہادت ایسی موجود نہیں جس کی بناء پر یہ قیاس کیا جاسکے کہ بدھ مذہب کی تبلیغ نے کسی زمانہ میں بھی ارضِ فلسطین میں کوئی نمایاں اثر پیدا کیا تھا۔ بعض سطحی مشابہتوں کی وجہ سے یہ رائے قائم کر لینا کہ اسینین کا طریقہ یا عیسوی تعلیم بدھ مذہب کی مرہونِ منت ہے۔ جائز نہیں ہو سکتا اس کے برخلاف بعض ایسے قرائن مل سکتے ہیں۔ جن کی رو سے یہ نظریہ قابلِ قبول ہو جاتا ہے کہ خود بدھ مذہب کی وہ شکل جو جاپان میں اس وقت دکھائی دیتی ہے اور جو اُس مذہب کی دو مستند شکلوں میں سے ایک ہے۔ مسیحی تبلیغ کی بدولت عالمِ وجود میں آئی ہے۔ اندریں حالات ایسی مشابہتوں کو فطرتِ انسانی کی یکسانیت پر محمول کرنا زیادہ معقول معلوم ہوتا ہے۔

حضرت عیسیٰؑ کی اپنی زندگی جہاں تک کہ اناجیل سے اُس کا پتہ چل سکتا ہے۔ اسینین کے طریقہ سے موافقت رکھتی تھی۔ لیکن اُن کی تعلیم کو اسینین کی تعلیم سے کوئی مناسبت نہ تھی۔ اُس گروہ کا مآلِ کار آلائشِ دنیوی سے اپنے دامن کو پاک رکھنا اور اپنے عقبیٰ کی خیر منانا تھا۔ حضرت عیسیٰؑ نیک و بد دونوں قسم کے انسانوں سے درجہ مساوات برتتے تھے اور اپنی نجات سے زیادہ اُن کی فلاح و بہبود کا فکر رکھتے تھے۔ اُن کی تعلیم کے دو بڑے ارکان تھے۔ خدا کی رحمت و ربوبیت کا تیقن اور انسانی اُخوت کا اعتراف۔ عملی حیثیت میں وہ تمام عمر یہ سعی کرتے رہے کہ اپنی قوم میں ایک ایسی جماعت پیدا کریں جو نفسانی اغراض سے بالاتر ہو کر خلق اللہ کی خدمت کے لئے اپنی جانوں کو وقف کر دے

تاکہ یہودی اُس تباہی سے بچ جائیں جو ان کی بڑھتی ہوئی خود غرضی اور تنگ نظری کی وجہ سے حضرت عیسیٰؑ کی دوربین نگاہ مستقبل میں اپنی قوم کے لئے دیکھتی تھی۔ اگرچہ انہوں نے اپنی مختصر زندگی میں علائق خانہ داری سے اپنے آپ کو آزاد رکھا لیکن کبھی رہبانیت یا ترک دنیا کا دعویٰ نہیں کیا۔ وہ عوام الناس کے ساتھ خلا ملا رکھتے تھے۔ اُن کی شادی اور غمی کی تقریبات میں شریک رہتے تھے ... ... ۔ اُن کی مذہبی رسومات میں حد اعتدال کی پابندی کے ساتھ حصہ لیتے تھے اور اُن کے اخلاق کی درستی کے لئے ہمہ وقت کوشاں رہتے تھے۔

اگرچہ اُن کی تبلیغ ابتدا میں اُن کی اپنی قوم تک محدود تھی لیکن وہ تمام انسانوں کو یکساں طور پر نجات کا اہل تصور کرتے تھے۔ اگر یہودیوں سے اُن کو کوئی خاص تعلق خاطر تھا تو وہ محض اس بنا پر نہ تھا کہ وہ خود ایک یہودی کے گھر میں پیدا ہوئے تھے بلکہ اس کا اصلی سبب یہ تھا کہ اُس وقت اقوام عالم میں صرف یہودی ہی ایک ایسی قوم تھے جو خدائے واحد کی پرستش کرتے تھے اور عبد و معبود کے تعلق کو حسن عمل اور درستی اخلاق پر منحصر کرتے تھے اگرچہ انہوں نے اس تعلق کو مسخ کر کے ایک تجارتی معاہدہ کی شکل دے دی تھی۔ حضرت عیسیٰؑ کی یہ کوشش تھی کہ یہودیوں میں بغیر ضانت نیکوکاری اور خدا پرستی کے جذبہ کو دوبارہ زندہ کریں۔ اور اُن کو رسومات مذہبی کے صحیح مفہوم سے آگاہ بتائیں۔ وہ نہ تو اُس ترک عمل اور اخلاقی جمود کے حامی تھے جو مہاتما بدھ کی تعلیم سے منسوب کیا جاتا ہے اور نہ ہند کے دیگر اوتاروں[1] کی مانند کسی سیاسی یا ذاتی مقصد کے درپے تھے وہ صرف یہ چاہتے تھے کہ انسانوں کو خدا کی راہ پر لائیں جو دراصل نیکوکاری کی راہ ہے۔ گوناگون تخریب و تحریف کے باوجود حضرت عیسیٰؑ کی تعلیم کو جو تسلط انسانوں کی طبائع پر حاصل ہے وہ اُس اُسوۂ حسنہ کی بدولت ہے جو اُن کے اقوال و افعال دنیا کے سامنے پیش کرتے ہیں اور جس کو انسان کی مادی و اخلاقی ترقی کے باوجود فرسودہ اور پارینہ تصور نہیں کیا جا سکتا لیکن اس تعلیم کو اُس مذہب سے تمیز کرنا ضروری ہے جو اُن کی وفات کے بعد پہلے یہودیت کے ایک فرقہ کی حیثیت میں اور بعد ازاں ایک علیحدہ مذہب کے طور پر دنیا میں رائج ہو گیا اور جس کو آج ہم لوگ اُن کے نام سے منسوب کرتے ہیں۔

سینٹ پال اس مذہب کے اصولی عقائد تثلیث و کفارہ ہیں اور اس کے بانی حضرت عیسیٰؑ نہیں بلکہ پولوس مقدس تھے جو جزیرہ صقلیہ کے رہنے والے ایک یہودی الاصل خیمہ دوز

---

[1] حضرت مسیحؑ کی الوہیت کا عقیدہ جو مسیحیت کا رکن اعظم ہے بظاہر ہندو اوتاروں کے عقیدہ سے مماثل نظر آتا ہے۔ لیکن دراصل ان عقائد میں کوئی حقیقی مماثلت نہیں۔ ہندو اوتاروں کی انسانی زندگی ہندوؤں کے اپنے خیال کے مطابق واقعیت سے بالکل معرا تھی۔ اُس کو فریب نظر یا مغالطہ خیال (مایا) کے سوا اور کچھ نہیں تصور کیا جاتا

تھے۔ پولوس کو مذہبیات کا بہت ذوق تھا اور رومی سلطنت میں بودوباش رکھنے کی وجہ سے اُن کو اُن تمام مذاہب اور اسرار قدیمہ سے واقفیت تھی جو اُس وقت اس سلطنت کے طول و عرض میں رائج تھے۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ان مذاہب و اسرار میں کسی دیوتا کے مرنے اور دوبارہ زندہ ہونے کا عقیدہ قدرِ مشترک تھا۔ اور یہی عقیدہ مسیحیت میں بھی کارفرما نظر آتا ہے۔ برگزیدہ انسانوں کو معبود قرار دینا بنی آدم کی قدیم عادت ہے اور کفارہ و قربانی کی اہمیت جہاں تک پرانے مذہب کا تعلق ہے کسی تشریح کی محتاج نہیں۔ پولوس نے جنہیں مذہب کے علاوہ فلسفہ پر بھی کافی عبور تھا۔ ان تمام غیر جنس عناصر کو یہودیت کی تاریخی روایات اور اخلاقی نظام کے ساتھ پیوست کر کے ایک نیا مذہب قائم کر دیا جسے تمام مغربی دنیا نے اُس مماثلت کی وجہ سے جو اس مذہب کو اُس دنیا کے سابقہ عقائد سے حاصل تھی قبول کر لیا۔ قدیم مذاہب و اسرار کے مقابلہ میں مسیحیت کے غلبہ پانے کے دو بڑے اسباب تھے۔ ایک تو یہی بات کہ اس کا تمام تر انحصار شاعرانہ تصوّرات اور ماورا ہوا فلسفیات پر نہ تھا۔ بلکہ اُس کی بنیاد ایک متواتر تاریخی روایت اور ایک اعلیٰ درجہ کی اخلاقی تعلیم کی آمیزش سے نہایت مضبوط اور استوار کر دی گئی تھی۔ دوسرے یہ کہ اسرار و مذاہب قدیمہ کے برعکس اس میں رواداری مطلق نہ تھی اور جو شخص اس کے ذریعہ سے نجات کا متمنی ہو اُس کو اس کے سوا کوئی اور چارہ کار نہ تھا کہ اپنے آبائی دین و آئین کو ترک کر کے مسیحیت کا حلقہ بگوش بن جائے لیکن مسیحیت کو اس غلبہ کے حصول کے لئے حضرت عیسیٰؑ کی تعلیم کی سادگی اور یکسوئی کو یونانی فلسفہ کی پیچیدگیوں کی نذر کرنا پڑا اور اس کے ابتدائی دَور میں تحزب اور افتراق کا جو نظارہ ہم کو دکھائی دیتا ہے وہ اس ناموزوں تبادلہ کی شہادت دیتا ہے۔

پولوس نے اپنے فلسفیانہ ذوق کے باوجود فلسفہ اور اخلاق میں ایک مناسب توازن کو ملحوظ رکھا تھا اور اپنی زندگی میں وہ برابر ایسی تحریکات کو دبانے کی کوشش کرتے رہے جن کا منشا یہ معلوم ہوتا تھا کہ خدا پرستی کی جگہ خود پرستی اور حسن عمل کی جگہ حسن خیال کو اختیار کر لیا جائے۔ لیکن خود پولوس کی تعلیم میں عقیدہ کو عمل اور علم کو اخلاق پر ترجیح دینے کا میلان موجود تھا۔ اور اس لئے جو توازن وہ قائم کرنا چاہتے تھے اُس کے زیادہ دیر پا ثابت ہونے کی امید نہیں ہو سکتی تھی۔ چنانچہ پولوس کے بعد بلکہ شاید ان کے زمانہ حیات ہی میں عیسائیوں میں بہت سے فرقے قائم ہو گئے جنہوں نے یہودی روایت اور مسیحی اخلاق دونوں کو بالائے طاق رکھ

سکتا۔ لیکن عیسائی حضرت مسیح کی انسانی زندگی پر اُن کی الوہیت کو منحصر کرتے ہیں۔ اور (نعوذ باللہ) اُن کو خدا ماننے کے باوجود بھی ایک کامل انسان سمجھتے ہیں۔ علاوہ بریں حضرت مسیحؑ کی ناکام زندگی جو صلیب پر ختم ہوئی ایک ہندو اوتار کی شان کے بالکل خلاف ہے۔ کیونکہ ہندو عقیدہ کی رو سے دنیوی تکالیف و مصائب انسان کے اپنے کرم کا نتیجہ ہوتی ہیں۔

دیا اور چند فلسفیانہ عقائد اور نفسیاتی حقائق پر اپنی تمام توجہ کو مرکوز کر دیا۔

ناستک گروہ

ان فرقوں کو عموماً ناستک کے نام سے متصف کیا جاتا ہے جو یونانی لفظ "گروسس" سے مشتق ہے۔ یہ لفظ عربی لفظ عرفان یا سنسکرت لفظ گیان کا مترادف ہے اور اس لئے ناستک کا ترجمہ عارف کر دینے میں کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی۔ ان مسیحی عرفاء کا آغاز دوسری صدی عیسوی کے واقعات میں سے ہے اور یہ کہنا دشوار ہے کہ اُن کا وجود کن اسباب کا نتیجہ تھا۔ اس وقت مسیحی دنیا حضرت مسیحؑ کے نزول ثانی کی ان خوشگوار توقعات سے مایوس ہو چکی تھی جو اناجیل کی پیشگوئیوں سے غلط یا صحیح طور پر مستنبط کر لی گئی تھیں اور جو قرون اولی میں مسیحیت کی تقویت کا باعث رہی تھیں۔ ان توقعات نے ایک طرف تو عیسائیوں کو ذوق تبلیغ اور شوق شہادت سے سرشار کر دیا تھا اور دوسری جانب اُن میں اُس شدید رہبانیت کو رائج کر دیا تھا جس کو دراصل نزول مسیح اور خدا کی بادشاہت کے قیام کی تیاری خیال کرنا چاہیئے۔ شام کے جنگل اور مصر کے صحرا راہب اور مرتاض عیسائیوں سے پُر تھے اور رات کے وقت ان کے خاشعانہ ذکر و اوراد کی آواز رقیق القلب انسانوں کے دلوں میں درندگان صحرائی کی چنگھاڑ سے زیادہ خوف و ہراس پیدا کرتی تھی۔ ان راہبوں کی ظاہری زندگی ہندو یوگیوں اور سنیاسیوں کی زندگی سے مشابہ تھی۔ نجاست جسمانی کو وہ روحانی پاکیزگی کی علامت سمجھتے تھے۔ ترک لذات اور نفس کشی کو قربت الٰہی کا ذریعہ قرار دیتے تھے اور کلام الٰہی کے مطالعہ سے جو وقت بچتا تھا اُس کو مراقبہ میں صرف کرتے تھے۔ اُن کے کان سماع باطنی اور آنکھیں مشاہدہ حقیقی کی متمنی رہتی تھیں۔ سخت جسمانی اور روحانی ریاضت سے اُن کے دل و دماغ میں جو ہیجان پیدا ہوتا تھا وہ مکاشفہ اور رویا کی شکل اختیار کر لیتا تھا اور اگر شاذ و نادر اپنی زبان اور لب کی مہر سکوت کو توڑ کر تکلم کی تکلیف کو گوارا کرتے تھے تو سوائے پند و نصیحت اور مستقبل کی خبروں کے اور کوئی لفظ اُن کے منہ سے نہ سنائی دیتا تھا۔ یوحنا کی کتاب المکاشفہ اس ملہمانہ طرز کلام کا ایک نمونہ ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس اوائل کی رہبانیت نے دین مسیحی کی آئندہ تشکیل پر بہت گہرا اثر پیدا کیا ہے۔ لیکن راہبوں کے گروہ کو ناستک عقائد سے کوئی واسطہ نہ تھا وہ نفس کشی اور عبادت کو محض تقرب الٰہی کا وسیلہ خیال کرتے تھے۔ اُن کو اسرار کائنات سے واقف ہونے کا کوئی خاص دعوی نہ تھا۔

نیز ان کے عقیدہ کی رو سے ایمان بالغیب نجات کی کنجی تھا اور علم کو خواہ وہ علم ظاہری ہو یا علم باطنی یہ مقدس گروہ دین میں رخنہ اندازی کا ذریعہ خیال کرتا تھا۔ اس کے برعکس ناستک گروہ علم کو ایمان سے مقدم نہیں تو اس کے مساوی ضرور قرار دیتا تھا اور راز حقیقت کی جستجو کو عین دینداری سمجھتا تھا۔ اس فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مسیحی رہبانیت اپنی ظاہری مشابہت کے باوجود ہندو روحانیات سے بالکل

مختلف شئے تھی لیکن مسیحی ناستک گروہ کا طریقہ ہندو فلسفہ روحانی سے بہت قریب تھا۔ اس قرابت کی بنا پر بعض محققین کا یہ خیال ہے کہ ناستک طریقہ کو مسیحیت سے کوئی خاص تعلق نہ تھا اور اس کا اصلی ماخذ مشرق میں تلاش کرنا چاہیئے۔ لیکن وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ بعض اعتبار سے یہ طریقہ ہندو رجحان خیال سے بھی زیادہ یونانی میلانات سے متاثر نظر آتا ہے اور اس تضاد صفات کی توجیہ اس طرح کی جاتی ہے کہ اُس زمانہ میں مشرق و مغرب کے درمیان تبادلہ خیالات کے امکانات پیدا ہو گئے تھے۔ جن کا نتیجہ ایک خاص قسم کا مذہبی مجموعہ تھا جس میں مشرقیت اور مغربیت دونوں کی جھلک پائی جاتی تھی۔

ہندو مغرب کے تعلقات

ایک عرصہ دراز سے ہند اور مغرب کے درمیان سلسلہ آمد و رفت سمندر اور باختر کی نیم یونانی سلطنت کی راہ سے جاری ہو چکا تھا اور غالباً وادی فرات کے راستہ سے بھی ہندوستان کے ساتھ تعلق ممکن تھا۔ یونانی مؤرخ میگاستھنیز پاٹلی پترا کے ہندو راجہ کے دربار میں خدمت سفارت پر تیسری صدی قبل مسیحؑ کے شروع میں مامور تھا۔ بردیصان جو عراق کا باشندہ اور ناستک عقائد کا آخری علمبردار تھا دوسری صدی عیسوی میں ایک ہندو ایلچی سے ملا تھا جو کسی ہندو ریاست کی جانب سے رومی شہنشاہ کی طرف بھیجا گیا تھا۔ ناستک مسیحیت کے بعض عقائد مثلاً علم یا عرفان کو وسیلہ نجات قرار دینے کا خیال ہندو عقائد سے مشابہ ہیں اور شاید بعض لوگ مذہب عیسوی کے بنیادی عقیدہ یعنی ایک انسان کو خدا بنا دینے کو بھی ہندو اوتاروں کے عقیدہ سے مماثل قرار دیں۔ لیکن یہ یا اور تمثیلات اس نظریہ کا قطعی ثبوت نہیں بہم پہنچاتیں کہ مسیحیت یا اُس کی ناستک شکل ہندو فلسفہ کی مرہون منت ہیں کیونکہ اس قسم کے خیالات تمام مذاہب قدیمہ میں قدر مشترک تھے۔ اور مورخانہ نقطہ نگاہ سے ہم یہ کہنے میں زیادہ حق بجانب ہوں گے۔ کہ ناستک عیسائیوں کا مطمح نظر یونانی فلسفہ تھا اور اُن کے خاص عقائد اس فلسفہ کو مسیحیت کے ساتھ ملا دینے کی سعی کا نتیجہ تھے۔ لیکن دوسری صدی کے مسیحی کلیسا نے اس سعی کو بیکار کر دیا۔ کلیسا نے تاریخی روایات کو فلسفیانہ تخیلات سے زیادہ قابل اعتماد سمجھتے ہوئے ایسے تمام عقائد کو مردود اور مذموم قرار دیا جو کلام الٰہی کی شہادت کے مقابلہ میں محض انسانی قیاسات کو ترجیح دیتے تھے۔ اور نظام کائنات کی ایک ایسی تصویر پیش کرتے تھے جو اُس زمانہ کی ناقص علمی معلومات کا عکس تھی۔

صابی مذہب

یہودیت اور مسیحیت کی باطنی تعلیمات کے اس مختصر تذکرہ کے بعد چند کلمات اُس تیسرے مذہب کی بابت بھی تحریر کرنے ضروری ہیں جس کا ذکر قرآن مجید میں آتا ہے۔ فرقہ صابی کو اسلامی باطنیت کی تاریخ میں ایک خاص اہمیت حاصل ہے کیونکہ اکثر باطنی فرقہائے اسلام کا یہ دعویٰ رہا ہے کہ اُن کے عقائد صابی عقائد سے ماخوذ ہیں یا یہ کہ دونوں عقائد میں کوئی خاص مطابقت

ہے اور چونکہ صابی مذہب کے متعلق قرآن مجید میں بحیثیت مجموعی مقبولیت کا اظہار کیا گیا ہے اس لئے باطنیہ کو اس انتساب میں کوئی عار محسوس نہ ہوتا تھا۔ بیشتر اس کے کہ ہم صابی مذہب کی حقیقت کو مغربی محققین کے مساعی کی امداد سے واضح کرنے کی کوشش کریں۔ اس خیال کا اعادہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید سے صابی عقائد کے متعلق صرف اسی قدر استنباط کیا جا سکتا ہے کہ وہ توحید۔ ایمان بالغیب اور جزاء سزائے اعمال میں یقین رکھنے کے منافی نہ تھے اور بحیثیت مجموعی نصرانیت و یہودیت کے ہم پایہ تصور کئے جانے کے مستحق تھے۔ لیکن چونکہ یہ امر مسلمہ ہے کہ مختلف زمانوں میں اس نام سے مختلف جماعتوں نے فائدہ اٹھایا ہے اس لئے اصل کو نقل سے تمیز کرنا دشوار ہو گیا ہے اور تاریخ میں کئی ایسے مذہبی فرقوں کا ذکر آتا ہے جو صابیت کے مدعی تھے لیکن جن کو محولہ بالا عقائد سے کوئی سروکار نہ تھا۔ چنانچہ خلافت عباسیہ کے ابتدائی دور میں شام کے بعض مشرکین نے اپنے لئے یہ نام سیاسی مصالح کی بنا پر اختیار کر لیا تھا اور قرامطہ نے بھی وقتاً فوقتاً اس نام کے پردہ میں اپنی سیاسی اور مذہبی تحریکات کو مستور کیا ہے۔ لیکن جہاں تک پتہ چل سکتا ہے قرامطہ کو اس بارہ میں اولیت کا فخر حاصل نہیں کیونکہ اُن سے قبل خارجی فرقہ کا ایک فرد یزید ابن ابی عنیبہ نامی ملت اسلامی کو اصلی اور سچے صابی مذہب کی تجدید کی خوشخبری سنا چکا تھا۔ بہرحال جدید تحقیق کا یہ نتیجہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان مورخین لفظ صابی کا اطلاق تمام ناستک فرقوں پر جائز رکھتے ہیں جن کے عقائد جیسا کہ ابھی بیان ہو چکا ہے نصرانیت اور بعض ماقبل مذاہب کے اختلاط کا ماحصل تھے۔ ان میں سے بعض مجوسیت اور بعض یونانی فلسفہ سے زیادہ اثر پذیر ہوئے تھے۔ لیکن تقریباً تمام ایسے فرقوں کی یہ خصوصیت تھی کہ وہ کسی خارجی اثر کو خواہ وہ مشرق سے آئے یا مغرب سے قبول کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتے تھے۔ ان میں وہ گروہ بھی شامل ہے جو ایران میں مانی نے قائم کیا تھا اور جس میں نصرانی اور مجوسی عقائد بدرجہ مساوی موجود تھے۔

مانی اور اُس کی تعلیم

مانی کے پیرو مسیح کو مانتے تھے لیکن اُس مسیح کو جو اُن کے خیال میں نور ازلی کا ایک ٹکڑا تھا جس نے قلیل مدت کے لئے اس دنیا میں نازل ہو کر اپنی تجلی سے کرہ ارضی کو منور اور چشم انسانی کو خیرہ کر دیا تھا لیکن چونکہ آدمیوں میں اُس کی قدر دانی کی صلاحیت نہ تھی وہ اپنے آسمانی مسکن کو مراجعت کر گیا۔ وہ مسیح جس کا یہودی اور نصرانی روایات میں ذکر آتا ہے جس کا نام عیسیٰ ابن مریم تھا اور جس کے متعلق مصلوب ہونے کا گمان کیا جاتا ہے۔ مانی کے عقیدہ کے مطابق نعوذ باللہ ایک مفتری اور کاذب شخص تھا جس نے اصلی مسیح کے نام سے فائدہ اٹھا کر لوگوں کو گمراہ کرنے کا قصد کر لیا تھا۔ صادق اور کاذب مسیح کے درمیان یہ تفریق (جس کا صرف ایک حصہ یعنی مسیح کے آسمان

پر چلے جانے کا عقیدہ اسلام میں بھی موجود ہے) نصرانیت کے اکثر ناسٹک فرقوں کا خاصہ تھی چنانچہ
اُن میں سے ایک موقر گروہ یعنی ماندین فرقہ کی مقدس کتاب "جنزا" میں جہاں یسوع مسیح سے بریت
کا اظہار کیا گیا ہے اور اُن کو کاذب پیغمبر قرار دیا گیا ہے۔ وہاں ایک برگزیدہ انسان کا بھی ذکر آتا ہے۔
جس کو مسافر یا اجنبی کے لقب سے موسوم کیا ہے اور جس کے متعلق یہ لکھا ہے کہ وہ یروشلم میں رومی گورنر
پائیلیٹ کے زمانہ حکومت میں نمودار ہوا تھا۔ بیماروں کو اچھا کر دیتا تھا اور ایک ایسی تعلیم کا حامل تھا
جو حیات ابدی کا سرچشمہ تھی۔

مزدک مانی کے مذہب کو زرتشتی مذہب کے مقابلہ میں فروغ حاصل نہ ہو سکا اور ظلم و عقوبت نے بہت
جلد مانی کے پیروگروہ کا خاتمہ کر دیا لیکن اُن کے بعض عقائد اس جماعت میں دوبارہ نمودار ہو گئے جو مزدک
نے نوشیرواں کے زمانہ سے قبل قائم کی۔ اس جماعت کی خصوصیات میں منجملہ اور فاسد عقائد کے اشتراکیت
بھی شامل تھی۔ وہ نہ صرف مال و متاع کو جماعت کی ملکیت تصور کرتے تھے۔ بلکہ اپنی عورتوں کو
بھی مشترکہ مقبوضات کی ذیل میں شمار کرتے تھے اور ان صفات کی وجہ سے صحیح معنوں میں ایک انقلابی
جماعت خیال کئے جانے کے مستحق ہیں۔ نوشیرواں کے باپ پر مزدک نے بہت اثر اور تصرف حاصل
کر لیا تھا لیکن خود نوشیرواں اُس کی تعلیم سے بہت برگشتہ تھا اور اس بادشاہ نے مزدکی گروہ کے
استیصال میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ اُس کی مخاصمانہ سرگرمی نے اس گروہ کو تو فنا کر دیا۔ لیکن
ان کے عقائد باقی رہ گئے اور مختلف صورتوں میں متشکل ہو کر ملت اسلامی میں خلل اندازی کرتے رہے۔
ان تمام مشاہدات کا ملخص یہ ہے کہ صابی اور ناسٹک عقائد میں کوئی بیّن تفریق نہیں کی جا سکتی۔
اور ان دونوں ناموں کا اطلاق ان تمام فرقوں پر ہو سکتا ہے جو مذاہب قدیمہ کے طبعی ارتقاء اور اُن کے
الہامی مذاہب سے اختلاط کی بدولت قائم ہو گئے تھے۔

حنیف لفظ حنیف بھی اسی قسم کی ایک غیر معیّن اصطلاح ہے۔ غالباً یہ شامی لفظ حنفہ کی معرب
شکل ہے جس کا اطلاق قدیم مذاہب کے پرستاروں پر کیا جاتا تھا اور جس حنفہ کا قرآن
مجید میں ذکر ہے وہ شاید کوئی ناستک گروہ تھا جو آخرت کی فلاح کو دنیوی بہبودی پر ترجیح دیتا تھا۔ یہ
لوگ اگرچہ نصرانیوں اور یہودیوں سے متمیز کئے جا سکتے تھے لیکن ان دونوں مذاہب سے قرابت قریبہ
اور توحید کا راسخ عقیدہ رکھتے تھے۔ عرب مؤرخین لفظ صابی کا استعمال اکثر ماندین گروہ کے لئے
کرتے ہیں جن کا کچھ تذکرہ ابھی ہو چکا ہے۔ یہ گروہ بصرہ اور واسط کے ملحقہ علاقہ میں اقامت پذیر تھا اور
اس کو مغتسلہ کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ لیکن صحیح خیال یہ ہے کہ ماندین اور مغتسلہ دو علیحدہ گروہ

سکتے۔ اگرچہ غسل و اصطباغ کی رسم دونوں میں مشترک تھی۔ مغتسلہ کا تعلق ویلصائی جماعت سے معلوم ہوتا ہے جو دراصل ایک غیر معروف عیسائی فرقہ تھا اور جس کا کچھ اثر مانی کی تعلیمات میں نظر آتا ہے۔

باطنی تعلیم کے ماخذ یہودیت اور مسیحیت کے اس مختصر تبصرہ سے جو نتائج اخذ کئے جا سکتے ہیں وہ یہ ہیں کہ ان مذاہب میں جو جماعتیں علم باطنی و عرفان کی مدعی تھیں وہ کم و بیش قدیم مذاہب اور فلسفہ سے متاثر تھیں۔ یہ قدیم اثرات شرق و غرب دونوں جانب سے آئے تھے۔ لیکن چونکہ ملک شام جو یہودیت اور مسیحیت کا زاد و بوم تھا۔ ہند و ایران کی بہ نسبت یونان و مصر سے زیادہ قربت و قرابت رکھتا تھا۔ اس لئے ان دونوں الہامی مذاہب کی باطنی تعلیم پر یونانی فلسفہ اور مصری سحر و کہانت کا اثر ہندی تخیل اور ایرانی تفکرات کے اثر کے مقابلہ میں بہت زیادہ غالب نظر آتا ہے۔ دوسری بات جو قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ باطنی تعلیم اور انقلابی سیاست کا وہ تعلق جس کی جانب پیشتر ہم کئی مرتبہ اشارہ کر چکے ہیں۔ یہودی اور مسیحی باطنی گروہ میں بھی صاف طور پر نمایاں ہے۔ پیروان مانی اور کلدانی مغتسلہ نظری اور عملی حیثیت سے اشتراکیت کے حامی تھے اور اسنیین کا قدیم گروہ بھی جو اور اعتبار سے ایک خالص مذہبی گروہ تھا اپنے عمل سے اسی اصول کا موید نظر آتا ہے۔ جہاں تک مروجہ نظام تمدن سے انحراف کا تعلق ہے یہودیت اور مسیحیت کے تمام باطنی فرقے انقلابی جماعتیں قرار دئے جانے کے مستحق ہیں اور اگر یہ کہا جائے کہ جس انقلاب کے وہ خواہاں تھے وہ سیاسی انقلاب نہیں بلکہ مذہبی انقلاب تھا تو ہم کو یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ اس زمانہ میں اور اس کے صدہا سال بعد تک سیاست اور مذہب کے مابین وہ حد فاصل قائم نہ ہوئی تھی جس کو ملحوظ رکھنے کے ہم عادی ہو گئے ہیں۔

قدیم مذاہب و فلسفہ کے اثرات اور انقلابی میلانات کو محسوب کرنے کے بعد باطنی تعلیم میں جو چیز باقی رہ جاتی ہے وہ چند نفسیاتی حقائق ہیں جو غیر معروف تاثرات اور فطری جذبات پر مبنی ہیں۔ انسان بالطبع ان قیود سے متنفر ہے جو اس کی جسمانی خلقت اس کے علم و عمل پر عاید کرتی ہے۔ اور ہر زمانہ میں اس کو ایسے وسائل کی جستجو رہی ہے جو ان قیود سے اُسے کسی حد تک آزاد کر سکیں۔ یہی جستجو اس کی ترقی کا راز ہے اور اسی کی تحریک سے اُس نے ایک جانب کائنات کی حقیقت اور دوسری جانب خود اپنی حقیقت کو معلوم کرنے میں سعی بلیغ کی ہے۔

علم خواہ کسی قسم کا بھی ہو مشاہدہ اور قیاس پر مبنی ہوتا ہے اور اس میں شک و شبہ کی گنجائش ہر وقت موجود رہتی ہے۔ لیکن عمل اور خصوصاً حسن عمل کے لئے شک و شبہ کو اعتقاد و یقین سے مبدل کرنا لازمی ہے۔ مذہب اس تبدیلی کے امکانات پیدا کر دیتا ہے اور انسان کے لئے بعض ایسے محکم عقائد مہیا کر دیتا

ہے جن کو پیش نظر رکھ کر وہ ایک مطمئن اور مفید زندگی لبسر کر سکتا ہے۔ یہ عقائد ایک انسان دوسرے انسانوں کی تلقین یا اپنے ماحول سے بھی اخذ کر سکتا ہے۔ لیکن اگر وہ انسان کے ذاتی وجدان سے اخذ کئے جائیں تو اُن کی قوت وشگفتگی بہت زیادہ ہو جاتی ہے۔ اس ذاتی وجدان کے حصول کے لئے ہر زمانہ اور ہر ملک میں خاص طریقے وضع کئے گئے ہیں اور مختلف ممالک وازمنہ کے عام تفاوت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان طریقوں اور اُن کے نتائج میں حیرتناک مماثلت پائی جاتی ہے جو ان طریقوں کی صداقت کا ایک بین ثبوت ہے۔ یہ طریقے باطنی تعلیم کا سب سے زیادہ قابل قدر اور مفید عنصر ہیں اور کم وبیش تمام مذاہب میں موجود ہیں۔ چونکہ مذہب خود بھی واردات قلبی اور وجدان پر انحصار کرتا ہے۔ ان طریقوں کو مذہب سے خارج کرنے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ اکثر مذاہب کے مروجہ نظامات میں ان طریقوں کو نہ صرف کوئی جگہ نہیں دی گئی بلکہ ان نظامات کے عمال اور محافظین ان طریقوں سے بدگمانی کا اظہار کرتے رہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ جو لوگ اُن کے دلدادہ تھے وہ ستر واخفا کے مسلک کو اختیار کر کے گروہ باطنیہ میں مدغم ہو گئے۔

مختصر طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ملت اسلامی کے باطنی گروہ کی تعلیمات میں بھی وہ سب عناصر موجود ہیں جن کا یہودیت اور مسیحیت کے ضمن میں تذکرہ ہوا ہے۔ ہمارے اس بیان کی مفصل توضیح نفس کتاب کے مطالعہ سے ہو جائے گی۔ لہذا اس مقدمہ کو اور طول دینے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔



پہلا باب

ملّتِ اسلامی میں افتراق کا آغاز

زمانہ جاہلیّت

مکّہ اور مدینہ کے ساکنین جو پیغام رسالت کے اوّلین مخاطب تھے اس کو قبول کرنے سے پیشتر بُت پرستی میں اسقدر راسخ الاعتقاد نہ تھے جسقدر کہ زرپرستی میں منہمک اور مبتلا تھے۔ ان کی بُت پرستی محض تقلیدی اور سطحی تھی لیکن ان کی زرپرستی عملی اور طبعی تھی۔ ان کی ماقبل اسلام حالت کو اکثر جاہلیّت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ لیکن جاہلیّت کو جہالت کا مترادف نہ خیال کرنا چاہیئے اور جو تاریکی اس وقت موجود تھی وہ روحانی تاریکی تھی نہ کہ مادی۔ مادی تہذیب وتمدّن کے اعتبار سے عرب کے ان دونوں شہروں کی آبادی کوئی وحشی انسانوں کا گروہ نہ تھی بلکہ ایک خوشحال تربیت یافتہ اور خاصی مہذب جماعت تھی۔ جسے اپنے تمول پر غرور اور اپنے رسم ورواج پر ناز تھا چونکہ یہ شہر مشرق قریبہ کی تجارتی شاہراہوں کے قریب واقع ہوئے تھے۔ ان کے باشندوں کو اس حصّہ دنیا کی تجارت سے بہرہ ور ہونے کے کافی مواقع حاصل تھے اور تاریخ شاہد ہے کہ وہ ان مواقع سے فائدہ اٹھاتے تھے۔ دنیائے قدیم کے دو بڑے تمدّن ایرانی اور یونانی ان کے دروازہ پر موجود تھے اور ان دونوں کی باہمی آویزش کا شور وشغب ان کے کانوں تک ضرور پہنچتا ہوگا۔ مذہب کے معاملہ میں بھی ان کا دائرۂ انتخاب خاصہ وسیع تھا۔ یہودیت۔ نصرانیت مجوسیت۔ صابئیت اور حنفیت جدت پسند طبائع کے لئے تنوع کا ضرورت سے زیادہ سرمایہ بہم پہنچا سکتے تھے۔ اگرچہ ان ادیان کے عقائد میں تکدّر اور ان کے اعمال میں سستی پیدا ہو گئی تھی۔ عوام کالانعام کے لئے آبائی بُت پرستی ہمہ وقت موجود تھی۔ کتابی علم مفقود تھا۔ لیکن ہمسایہ اقوام کے علمی اکتسابات کی جھلک سے عربی معاشرت محروم نہ تھی۔ شعروشاعری کا بہت چرچا تھا۔ اور اگر ان تمام اشعار کو جو زمانۂ جاہلیت کی یادگار کے طور پر پیش کئے جاتے ہیں اصلی تسلیم کر لیا جائے۔ تو یہ باور کرنا دشوار ہے کہ کوئی قوم جو اتنی رفعت خیال اور نزاکت احساس کی اہل ہو حقیقی معنی میں جاہل تصوّر کی جا سکتی ہے۔ جملہ معترضہ کے طور پر یہ کہنا

ضروری ہے کہ اس زمانہ کے بعض محققین کا یہ نظریہ ہے۔ کہ جسے ہم جاہلیت کی شاعری کہتے ہیں وہ بیشتر اموی اور عباسی دور کے راویوں کی خود ساختہ موضوعات ہیں جنہیں وہ عوام کا ذوق بڑھانے کی غرض سے جاہلیت کے شعرا کے ناموں سے منسوب کر دیتے تھے لیکن یہ نظریہ محض قیاس پر مبنی اور متواتہ تاریخی شہادات کے خلاف ہونے کی وجہ سے بالکل ساقط الاعتبار معلوم ہوتا ہے۔ شاعری کے ماسوا فن خطابت میں بھی جاہلیت کے عربوں نے ایک ممتاز درجہ حاصل کر لیا تھا۔ اور اگرچہ مکّہ یا مدینہ کو اس زمانہ میں مرکزِ علم و فضل ہونے کا کوئی دعویٰ نہ تھا۔ لیکن اس رائے اور خیال کے لئے بھی کوئی ثبوت موجود نہیں۔ کہ ان مقدس شہروں کے ساکنین علوم مروجہ کے مبادیات سے بالکل بے خبر تھے۔

تاریخی مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ اس وقت مشرقِ ادنیٰ اور مشرقِ وسطیٰ میں تہذیب و تمدّن کا ایک مخصوص نظام رائج تھا جس کو بعض مورخین عربی تمدن اور بعض مجوسی تمدّن کے نام سے ذکر کرتے ہیں۔ دراصل یہ نظام کسی ایک ملک یا قوم کا ساختہ پرداختہ نہ تھا۔ بلکہ ان تمام اقوام اور ممالک نے اس کے ارتقا میں حصّہ لیا تھا۔ جو مشرقی رومی سلطنت کے تابع فرمان یا زیر اثر تھے اور اس میں بہت سے عناصر شامل تھے۔ جن میں سے بعض یونان و ایران اور بعض جزیرۃ العرب کی پیداوار تھے۔ یہ کہنا دشوار ہے کہ ان میں سے کون سا عنصر غالب تھا۔ عقائد کے لحاظ سے مجوسیت کا زیادہ اثر معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس مذہب کے مخصوص معتقدات خصوصاً ثنویت اور نور پرستی اپنی اصلی یا محرّف شکل میں جمہور کے طبائع میں نمایاں طور پر سرایت کر گئے تھے لیکن ان معتقدات پر یونانی فلسفہ نے بہت گہرا ملمع کر دیا تھا۔ اور ان کے علی الرغم نصرانیت اور یہودیت کے توحیدی عقائد اپنا نفوذ و اقتدار قائم کرنے کے لئے برابر جدوجہد کرتے رہتے تھے۔ سیاست کے نقطۂ نظر سے رومی عنصر غالب تھا۔ کیونکہ صدہا سال کی کشمکش کے بعد رومیوں نے ایرانیوں کے اثر کو مشرق قریبہ میں رفتہ رفتہ مضمحل کر دیا تھا۔ اور رومی قوانین اور آئین اس تمام خطۂ ارض میں نافذ ہو گئے تھے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ جس کو آج ہم رومن لاء (رومی قانون) کہتے ہیں اس کا بہت کم حصّہ رومیوں کی اپنی ایجاد ہے۔ اور اس کی تکوین و تدوین میں رومیوں کے ماتحت اقوام خصوصاً شام کے عربی بولنے والے باشندوں اور یہودیوں نے نمایاں حصّہ لیا ہے۔ فنون لطیفہ کے بارہ میں شامی اقوام سب سے پیش پیش نظر آتی ہیں۔ کیونکہ فن تعمیر اس زمانہ کا امتیازی فن لطیفہ تھا اور اس فن کے مقبول اسالیب جو مشرق سے لیکر رومۃ الکبریٰ تک اپنا سکہ جمائے ہوئے تھے۔ شامی نژاد خیال کئے جاتے ہیں۔ بحیثیت مجموعی جزیرۃ العرب کے باشندوں کا اس نظام تمدّن میں اتنا زیادہ حصّہ تھا کہ اس کی بنا پر مورخین اس کو عربی تمدن کہنا بجا سمجھتے ہیں۔ حجاز اس تمدّن

کی مملکت سے خارج تھا لیکن چونکہ حجاز اور شام کے درمیان آمدورفت کا سلسلہ کبھی منقطع نہ ہوا تھا، اور حجازیوں کی دولت کا سب سے بڑا ماخذ شامی تجارت تھی یہ بات ناممکن معلوم ہوتی ہے کہ اس تمدن و تہذیب کا کوئی پرتو حجاز پر نہ پڑا ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ پرتو شہروں میں زیادہ نظر آتا ہوگا۔ بادیہ نشین عربوں کے متعلق یہ قول سب سے صحیح معلوم ہوتا ہے۔ کہ ان کی معاشرتی حالت اس وقت بھی غالباً وہی تھی جو اس وقت ہے۔ لیکن اسلام کے ابتدائی مساعی کا معمول مکہ و مدینہ کی شہری آبادی تھی نہ کہ صحرائے عرب کے بدوی قبائل اور جو تاریخی واقعات ابھی بیان ہو چکے ہیں۔ ان کی موجودگی میں یہ باور کرنا دشوار ہے کہ وہ شہری آبادی کسی وحشیانہ طرزِ ماند و بود کا نمونہ تھی۔ ان میں بعض شدید اخلاقی عیوب مثلاً قماربازی شراب خوری تکثیر ازدواج اور دختر کشی وغیرہ ضرور موجود تھے۔ لیکن تاریخ میں اس خیال کا ثبوت بکثرت موجود ہے کہ ایسی اخلاقی پستی تہذیب و تمدن کے ایک خاص ارتقاع کی منافی نہیں ہے۔ اور یہ ممکن ہے کہ ایک قوم باوجود مادی اور معاشرتی خوشحالی نصیب ہونے کے اس قسم کی اخلاقی خرابی میں مبتلا ہو۔ مثال کے طور پر ہندوستان کی تاریخ کے اس زمانہ کو لیجئے جسے زمانہ شجاعت یا اتفاس کہتے ہیں۔ اور جس کی تصویر ایک لازوال پیرایہ میں رامائن و مہابھارت میں موجود ہے۔ ان عدیم المثال رزمیہ داستانوں کے مطالعہ سے ہر ایک بے تعصب شخص یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہوتا ہے کہ اس زمانہ کے بہترین اشخاص بھی بعض اخلاقی نقائص سے جن کو آج کل نہایت مذموم خیال کیا جاتا ہے مبریٰ نہ تھے لیکن باوجود اس حقیقت کے کون کہہ سکتا ہے کہ وہ اشخاص مہذب یا متمدن انسان نہ تھے۔ یا ان کا زمانہ تہذیب و تمدن کا دور نہ تھا۔

یہی حال مکہ اور مدینہ کے عربوں کا تھا۔ جن کے کانوں نے اسلام کے نعرۂ تکبیر اور نغمۂ توحید کو اور سب انسانوں سے قبل سنا اور جن کو راہِ راست پر لانے میں تقریباً اتنی ہی مدت صرف ہوئی جتنی کہ بعد میں اسلام کو مہذب دنیا کے ایک بہت بڑے خطہ کو مسخر کرنے میں صرف کرنی پڑی۔ اگر یہ لوگ سیدھے سادے وحشی انسان ہوتے تو شاید اسلام کو ان کے دلوں میں جگہ پانے کے لئے اس قدر جد و جہد کی ضرورت ہی نہ پیش آتی۔ جتنی کہ اس کو واقعاً کرنی پڑی۔ دشواری تو یہی تھی کہ مادی خوشحالی اور تہذیب سے انہیں اتنا بہرہ ضرور تھا جتنا کہ اپنی اخلاقی اور معاشرتی حالت سے مطمئن اور کسی روحانی انقلاب سے متنفر ہونے کے لئے ضروری ہوتا ہے اور ان کی معلومات اتنی وسیع ضرور ہو چکی تھیں کہ وہ اسلام کے حجج و براہین کے مقابلہ میں شکستہ دلائل پیش کر سکتے تھے۔ ان کے دو مذموم رجحانات ان کو اسلام کے قبول کرنے سے خاص طور پر مانع ہوتے تھے ایک تو وہی مادہ پرستی جس کی بنا پر ان کو روحانی حیثیت

سے جاہل کہنا حق بجانب ہے اور دوسرا گروہ بندی جس کے لئے ان کی قبائلی تنظیم خاص طور پر موزوں واقع ہوئی تھی۔ ان محربانہ میلانات کے خلاف قرآن مجید میں بار بار تنبیہ و تہدید موجود ہے لیکن یہ کہنا مشکل ہے کہ آخر کار جب یہ لوگ مسلمان ہو گئے تو ان کے یہ میلانات واقعتاً زائل ہو گئے یا صرف ایک وقت خاص کے لئے بعض حالات کے دباؤ سے اجتماعی زندگی کی تہ میں غائب ہو گئے۔ لیکن جب حالات بدل گئے تو پھر سطح پر ابھر آئے۔ بہرحال ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی تعلیمات کو عربوں کی ایک قلیل جماعت نے تلقین و تبلیغ کے ذریعے سے قبول کیا لیکن ان کی کثیر جماعت اس وقت ان تعلیمات کو قبول کرنے پر تیار ہوئی جب تلخ تجربہ نے یہ بات اچھی طرح ان کے ذہن نشین کرا دی کہ خدا کے نور کو پھونکوں سے بجھانا ممکن نہیں اور اگر ضرورت ہو تو اسلام میں اپنی ہستی کو محفوظ رکھنے اور اپنے مخالفین کو پائمال کرنے کے لئے کافی زور و قوت موجود ہے۔

اسلامی فتوحات اور اُن کے نتائج

اس حقیقت کے آشکار ہونے کے بعد عرب قوم کی مخالفت کا خاتمہ ہو گیا اور ان کے قبائل جوق در جوق اللہ کے دین میں داخل ہونے لگے کچھ عرصہ کے لئے ان کا باہمی جنگ و جدال ملتوی ہو گیا۔ اور ان کی توجہ دوسری اقوام کی زیادہ زرخیز اراضی اور زیادہ متمول بستیوں کی طرف منعطف ہو گئی۔ فتوحات کا سلسلہ شروع ہوا۔ مذہبی جوش اور اقتصادی احتیاج ہمسایہ اقوام کے مقابلہ کے لئے دو زبردست محرکات بن گئے اور حجازی عرب آناً فاناً میں اس تمام خطۂ ارض پر قابض ہو گئے جو مذکورہ یا المجوسی یا عربی تمدن کے زیر اثر تھا یہ حیرت ناک کامیابی ان کی جنگی قابلیت سے زیادہ اسلام کی سادگی و صداقت کا نتیجہ تھی اور نیز اس واقعہ کا بھی کہ اسلام اس انحطاط پذیر تمدن کی نفی ہونے کے باوجود عقائد و اعمال کے لحاظ سے مجوسی تمدن کی آغوش میں تربیت پائی ہوئی طبائع کے لئے کوئی اجنبی یا ناموافق مذہب نہ تھا اور اس کے دائرہ میں رہ کر سابقہ تمدن کے رجحانات کی تکمیل کا پورا موقعہ حاصل تھا۔ ممکن ہے کہ آئندہ ان اسباب کی مزید تشریح کی ضرورت پیش آئے۔ جن کی بدولت اسلام کو مشرق قریبہ میں نصرانیت اور مجوسی مذاہب کی جگہ لینے کا بہت جلد موقعہ مل گیا لیکن فی الحال دو چیزوں پر توجہ کو مرکوز رکھنا مناسب ہے۔ ایک تو یہ کہ ان عاجلانہ فتوحات سے جہاں عربوں کو بہت سے فوائد حاصل ہوئے وہاں یہ نقصان بھی پہنچا کہ ان کی جبلی مادہ پرستی کی کماحقہ تخریب نہ ہو سکی اور ان کی روحانی و اخلاقی خصائل کی اصلاح جس کا آغاز اسلام نے کیا تھا۔ درجۂ تکمیل کو نہ پہنچ سکی۔ دوسری یہ چیز کہ جب ایک نیا مذہب کسی قدیم تمدن کے ساتھ پیوند ہوتا ہے تو اس قدیم تمدن کے اثرات کلی طور پر محو نہیں ہو جاتے اور لبا اوقات نئے مذہب کے اشکال میں پر اپنے

تمدن کے عقائد و میلانات اپنی نمود و اظہار کا ایک جدید اور زیادہ موثر پیرایہ حاصل کر لیتے ہیں بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے آغاز میں یہی دو چیزیں گروہ بندی کا سب سے بڑا سبب ہو گئیں اور قرآن مجید میں تحزب و تشیع یعنی فرقہ پردازی اور گروہ بندی کے خلاف جو متعدد اور صریح احکام موجود ہیں وہ ملت اسلامی کو افتراق سے نہ باز رکھ سکے۔

مسئلۂ خلافت

سب سے پہلا اہم افتراق جو ملت اسلامی میں پیدا ہوا۔ وہ مسئلہ خلافت تھا اور اس افتراق کے نتائج نہایت دیرپا اور اتحاد اسلامی کے لئے نہایت مہلک ثابت ہوئے۔ ابھی حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ کا جسد مبارک قبر میں استراحت بھی کرنے نہ پایا تھا۔ کہ مسلمان ان کی جانشینی کے لئے آپس میں مناقشہ کرنے لگے۔ لیکن اس امر کا اعتراف ضروری ہے کہ خلافت کا تعین ایک ناگزیر سوال تھا۔ کیونکہ اسلام کے قیام کے ضمن میں ایک سلطنت بھی قائم ہو گئی تھی اور یہ ناممکن تھا کہ اس سلطنت کو بغیر سرکردگی اور محافظت کے چھوڑ دیا جائے۔ نیز مذہب و شریعت کے استحکام اور اخلاق ملی کی اصلاح کے لئے بھی لابدی تھا۔ کہ کوئی ہادی و راہنما اختیار کیا جائے جس اتحاد و اخوت کی قرآن مجید میں بار بار تاکید کی گئی تھی اور جس کے لئے حضرت پیغمبرؐ عمر بھر کوشاں رہے تھے اس کا اقتضا تو یہ تھا کہ مسلمان اس ضروری سوال کو اتفاق رائے سے طے کر لیتے۔ لیکن مؤرخین کی رواداری اور مسامحت کے باوجود اس تاریخی حقیقت پر پردہ نہیں ڈالا جا سکتا کہ خلافت کا جو تصفیہ ہوا اس پر تمام ملت اسلامی کا اتفاق نہ تھا اور اگرچہ اختلاف نے کچھ عرصہ تک کوئی ناگوار صورت نہیں اختیار کی لیکن یہی اختلاف بعد میں جمعیت اسلامی کے انتشار اور خانہ جنگی کا موجب ہو گیا۔ چونکہ خلافت کے مسئلہ نے رفتہ رفتہ مذہب میں جگہ پالی اور معتقدات کی ذیل میں شمار ہونے لگا اور ہمارا یہ منشا نہیں کہ کسی اسلامی فرقہ کے مذہبی احساس کو برانگیختہ کریں یا کسی عقیدہ کی پاسداری کریں۔ لہذا ہم اس مسئلہ پر بحث مباحثہ کرنے سے حتی الامکان احتراز کرنا چاہتے ہیں خصوصاً اس لئے بھی کہ مختلف فرق اسلامی نے اپنے خاص نقطۂ نظر سے اس مسئلہ پر اپنے عقیدہ کے جواز اور مخالفانہ عقاید کی تردید میں اس قدر خامہ فرسائی کی ہے کہ کوئی نئی بات کہنا یا کسی انقطاعی فیصلہ تک پہنچنا بالکل ناممکن معلوم ہوتا ہے لیکن چونکہ اس مسئلہ پر اسلام کی بہت سی فرقہ بندی کا انحصار ہے اور ہم کو ان فرقوں کا تذکرہ بار بار کرنا ہوگا۔ یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ خلافت کے بعض کوائف و تنقیحات مختصر پیرایہ میں بیان کر دئے جائیں۔

مسئلہ خلافت کے متعلق سب سے پہلا سوال تو یہ ہے کہ آیا قرآن مجید میں کوئی صریح حکم ایسا موجود ہے جس کی متابعت میں اس مسئلہ کا کوئی قطعی فیصلہ ممکن ہو۔ اس کا جواب غالباً نفی میں دیا جائے گا۔

قرآن مجید میں اولوالامر کی اطاعت کو مومنین کے لئے اللہ اور رسولؐ کی اطاعت کی مانند فرض قرار دیا گیا ہے لیکن اولوالامر کے تعین کے متعلق کوئی صریح فرمان موجود نہیں۔ باہمی مشاورت کی تاکید کی گئی ہے۔ لیکن مشاورت کے حدود مقرر نہیں کئے۔ خلیفہ اور امام کے الفاظ موجود ہیں۔ لیکن سیاق عبارت سے یہ نتیجہ نکالنا دشوار ہے کہ ان کے لغوی معانی سے زیادہ ان الفاظ کا کوئی خاص مفہوم ہے۔ دراصل یہ سکوت قرآن مجید کی تعلیم کے عین مطابق ہے۔ کیونکہ اس تعلیم کا یہ منشاء ہرگز نہیں معلوم ہوتا کہ انسانی ضمیر اور رائے کو اس حد سے زیادہ مقید بنائے۔ جتنی کہ عقیدہ و عمل کی درستی کے لئے بالکل لازمی ہے اور ارتقائے خیال کے لئے کوئی گنجائش ہی باقی نہ رکھے۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ آیا حضرت پیغمبرؐ نے اپنی جانشینی کے لئے کسی خاص شخص کو نامزد کیا تھا یا نہیں۔ اس کا جواب مسلمانوں کی اکثریت نے نفی میں دیا ہے۔ لیکن ایک اقلیت ایسی موجود رہی ہے جو اس سوال کا جواب اثبات میں دیتی ہے چونکہ ان دونوں کے درمیان تصفیہ کا انحصار احادیث و اقوال نبوی کی تنقید پر ہے اور اس قسم کی تنقید کے لئے ہمیں نہ اہلیت حاصل ہے نہ موقع۔ اس لئے اس سوال کو ترک کر دینا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے لیکن مجملاً اتنا کہنے میں مضائقہ نہیں معلوم ہوتا کہ جس کثرت و تواتر و اتفاق کے ساتھ احادیث سیدنا علیؑ کی فضیلت اور مرتبہ کے متعلق ملتی ہیں وہ مدعیان خلافت میں سے کسی اور کے بارہ میں نظر نہیں آتیں۔ تیسرا سوال یہ ہے کہ جس اصول پر فی الواقعہ مسئلہ خلافت کو طے کیا گیا، کیا وہ بہترین اصول تھا اور اس مسئلہ کا کوئی اس سے بہتر تصفیہ اس وقت ممکن تھا یا نہیں۔ اس سوال کا جو جواب ہمارے لئے ممکن ہے وہ یہ ہے کہ جب تک خلافت موروثی سلطنت کی شکل میں منتقل نہیں ہوئی۔ اس کے نصب و تعین میں کوئی ایک اصول کارفرما نہیں معلوم ہوتا۔ خلیفۂ اوّل کا تقرر اجماع کے اصول پر خیال کیا جاتا ہے۔ خواہ وہ اجماع کامل تصور کیا جائے یا ناقص۔ خلیفہ ثانی کا تقرر خلیفہ اول کی نامزدگی سے عمل میں آیا۔ اگرچہ کسی بیّن و شدید اختلاف کا پیدا نہ ہونا اجماع پر بھی دلالت کر سکتا ہے۔ خلیفہ ثانی نے اپنے جانشین کو نامزد کرنے سے انکار کر دیا۔ اور اس کے تقرر کو چند اشخاص کے سپرد کیا کہ وہ باہمی مشاورت کے بعد جسے چاہیں خلیفہ منتخب کر لیں۔

خلیفہ چہارم کا انتخاب بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کامل اجماع کا نتیجہ تھا۔ لیکن بعد میں ایک گروہ کی بغاوت سے صاف ظاہر ہے کہ یہ اجماع بالکل عارضی اور بہت حد تک نمائشی تھا۔ بحیثیت مجموعی یہ کہہ سکتے ہیں کہ پہلی چار خلافتوں کے تعین میں (اور یہی چار خلافتیں دراصل کوئی حقیقی مذہبی اہمیت رکھتی ہیں) نامزدگی اور انتخاب دو مختلف اصولوں کی آمیزش معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ انتخاب کا اثر غالب ہے۔ لیکن یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ میراث کا اصول جو آگے چل کر عملاً خلافت کی بنیاد ہو گیا اگر شروع

سے اختیار کر لیا جاتا تو ملت اسلامی کے لئے مفید ثابت ہوتا یا مضر۔ اس کا جواب نہایت دشوار ہے کیونکہ جمہوری حکومت اور موروثی سلطنت کے حسن و قبح کے متعلق سیاسیات کے ماہرین کے درمیان کبھی اتفاق رائے نہیں ہو سکا۔

مناقشۂ خلافت کے مذہبی پہلو سے قطع نظر کر کے اگر اس کو محض سیاسی زاویۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو وہ نزلوں کی اسی مادہ پرستی اور عرب قبائل کی اسی باہمی رشک و حسد کا ایک مظاہرہ معلوم ہوتا ہے جن کے ازالہ کے لئے حضرت پیغمبرؐ تمام عمر ساعی رہے تھے اور اگر کوئی سیاسی اصول اس مناقشہ کے اولین تصفیہ میں کارفرما نظر آتا ہے تو وہ صرف یہ اصول ہے کہ بنی امیہ اور بنی ہاشم کو حتی الامکان خلافت کے منصب سے دور رکھا جائے تاکہ اس اقتدار میں جو ان خاندانوں کو رسول سے قرابت یا کسی اور وجہ سے حاصل تھا کوئی غیر موزوں اضافہ نہ ہونے پائے۔ اسلام کے آغاز میں بنی ہاشم خصوصاً سیدنا علیؓ رسول اللہؐ کی معاونت اور بنی امیہ آپ کی مخالفت میں سب سے زیادہ سرگرم رہے تھے۔ لہٰذا ان دونوں خاندانوں کے کسی فرد کا بالاتفاق خلیفہ منتخب ہو جانا اگر ناممکن نہیں تو غیر اغلب ضرور تھا۔

بہر حال ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت پیغمبرؐ کی جانشینی کے مسئلہ نے اسلامی جماعت کو تین فرقوں میں منقسم کر دیا۔ انصار کا گروہ حضرت سعد بن عبادہ خزرجی کو خلیفہ بنانے کے لئے کوشاں تھا۔ مہاجرین بیشتر حضرت ابوبکر صدیق کی طرف مائل تھے۔ لیکن مسلمانوں کی ایک جماعت سیدنا علیؑ کو منصب خلافت کا ان دونوں بزرگوں سے زیادہ اہل تصور کرتی تھی۔ اس آخر الذکر جماعت میں زیادہ تر ایسے اشخاص شامل تھے جنہوں نے اگرچہ تاریخ اسلام میں وہ شہرت حاصل نہیں کی جو بعض اور معاصرین پیغمبرؐ کو حاصل ہوئی ہے لیکن جن کے اتقا و دینداری اور رسول خداؐ سے بے لوث محبت میں شک کی مطلق گنجائش نہیں ہو سکتی مثلاً حضرت سلمان فارسی اور حضرت ابوذر غفاری۔ لیکن یہ جماعت اپنی دینداری کی وجہ سے سیاسی جوڑ توڑ سے بالکل ناآشنا تھی اور اگرچہ عوام الناس کی نگاہ میں ان کا کتنا ہی ادب و احترام ہو لیکن اس نازک موقعہ پر ان سے کوئی ایسی سعی ظہور میں نہیں آئی جو ان کو اپنے مدعا و مقصد میں کامیاب بنا سکتی۔ دوسری دونوں جماعتیں سقیفہ بنی ساعدہ میں اپنے باہمی اختلاف کے تصفیہ کے لئے جمع ہوئیں۔ جو لوگ اس مجلس میں تھے ان میں حضرت ابوبکر۔ حضرت عمر۔ حضرت ابوعبیدہ بن الجراح اور حضرت مغیرہ ابن شعبۃ الثقفی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ مہاجرین و انصار نے اپنے اپنے دعاوی پیش کئے۔ بحث کے ایک مرحلہ پر یہ تجویز بھی انصار کی جانب سے پیش کی گئی کہ دونوں جماعتیں اپنا اپنا امیر علیحدہ انتخاب کر لیں لیکن مہاجرین نے اس تجویز کے خلاف نہایت شد و مد سے اختلاف کیا۔

اور اپنے حقوق کے ثبوت میں رسول اللہؐ کا ایک قول پیش کیا جس کا مفہوم یہ تھا کہ امام المسلمین کا قبیلۂ قریش سے ہونا لازمی ہے۔ بالآخر انصار کی اکثریت حضرت ابوبکرؓ کو خلیفہ تسلیم کرنے پر راضی ہو گئی۔ لیکن ایک قلیل جماعت حضرت سعد ابن عبادہ کی آخری وقت تک حمایت کرتی رہی۔ اور ان کی مخالفت حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کے قیام کے بعد بھی کچھ مدت تک قائم رہی جس وقت سقیفہ بنی ساعدہ میں یہ ہنگامہ گرم تھا۔ سیدنا علیؓ اور ان کے رفقاء حضرت پیغمبرؐ کے جسد مبارک کی تدفین میں مصروف تھے۔ ان کو غالباً اس مجلس شوریٰ یا مجلس انتخاب کے انعقاد کی خبر بھی اس وقت ملی جب مسلمانوں کی ایک جماعت حضرت ابوبکرؓ کی بیعت قبول کر چکی تھی، بنی امیہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس عاجلانہ کارروائی سے آگاہ نہ تھے اور اس تصفیہ نے ان کی فطری فتنہ پردازی کو بالکل مبہوت کر دیا۔ اگرچہ ایک روایت اس مطلب کی موجود ہے کہ ابوسفیان نے سیدنا علیؓ کو تصفیہ کے خلاف برانگیختہ کرنے کی کوشش کی اور کہا کہ اگر تم اپنے دعوےٰ کی حمایت میں کھڑے ہو جاؤ تو میں مدینہ کو سوار اور پیادوں سے بھر دوں گا۔ لیکن اس شخص کے لئے جس نے بانی اسلام کے سایۂ عاطفت میں تربیت پائی تھی اور جس کی زندگی دین و ملت کی خدمت کے لئے وقف تھی یہ بات بالکل ناممکن تھی کہ دنیوی جاہ و حکومت کی خاطر اس ناپاک پیشکش کو منظور کر لیتا اور مسلمانوں میں خانہ جنگی کا دروازہ کھول دیتا۔ ان کے رفقا بھی عموماً صلح جو اور امن پسند لوگ تھے اس خلافت کو جسے جمہور نے تسلیم کر لیا تھا اُن کی جانب سے کسی خدشہ کا احتمال نہ تھا۔ لیکن عرب کے تمام قبائل ایسے صلح جو اور امن پسند واقع نہ ہوئے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ کو اپنی خلافت کے آغاز ہی میں ایک شدید بغاوت کا مقابلہ کرنا پڑا۔ بعض لوگوں نے ان کی حکومت سے ناراضگی ظاہر کی اور کہا کہ جب تک ہم کو یہ امر متحقق نہ ہو جائے کہ رسول اللہؐ نے کس کو خلیفہ بنایا تھا۔ ہم زکوٰۃ خلیفہ کو ادا نہیں کریں گے۔ بلکہ اپنے محتاج اور نادار آدمیوں میں تقسیم کر دیں گے۔ ایک گروہ نے اس سے بھی زیادہ اقدام کیا اور مسیلمہ کذاب کو جو رسول اللہؐ کی زندگی میں ہی نبوت کا دعویٰ کر چکا تھا اپنا ہادی اور پیشوا تسلیم کر لیا گویا اسلام ہی سے منحرف ہو گئے۔ حضرت ابوبکرؓ نے خالد بن ولید کو باغیوں کی سرکوبی کے لئے متعین کیا اور انہوں نے اسی خشونت اور بے رحمی کے ساتھ جو وہ کسی زمانہ میں مسلمانوں کے خلاف ظاہر کیا کرتے تھے بغاوت کا قلع و قمع کر دیا۔

واقعات مندرجہ بالا سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ حضرت رسول اللہؐ کے انتقال کے بعد جو افتراق اسلام میں پیدا ہوا۔ وہ بیشتر ایک سیاسی اختلاف تھا لیکن چونکہ مسئلہ خلافت اس زمانہ میں بھی ایک مذہبی حیثیت رکھتا تھا۔ اس افتراق کا کچھ اثر عقیدہ پر بھی ہونا لازمی تھا۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت ایک

فاتحانہ دور تھا جس میں مسلمانوں کی توجہ زیادہ تر خارجی واقعات میں مشغول رہی۔ ان کی روحانی اور اخلاقی اصلاح جو اسلام کا مقصد اولین تھا بہت حد تک محدود ہو گئی اور ایرانی و رومی سلطنتوں کے خزائن کی حرص و آز نے عربوں کی فطری مادہ پرستی کو دوبارہ زندہ کر دیا۔ شاید ان اسباب کی بدولت یا سیاسی مصلحت کے تحت بنی ہاشم اور خصوصاً خاندان نبوت کا ادب و احترام بہت کم ہو گیا اور جو لوگ رسولؐ کی محبت کے دعادی میں نہایت گرمجوشی کا اظہار کرتے تھے ان کے قریب ترین عزیزوں سے سرد مہری کا برتاؤ کرنے کے عادی ہو گئے۔ اور رفتہ رفتہ خاندان نبوت سے عوام الناس کی عقیدت اس قدر کم ہو گئی کہ علانیہ عناد و عداوت کا دروازہ کھل گیا۔ تاہم وہ سیاسی تدبر جو پہلی دو خلافتوں کی کامیابی کا ضامن تھا ان کو مسامحت و رواداری کے شیوہ پر قائم رکھنے کے لئے کافی تھا اور بجز اس بغاوت کے جس سے حضرت ابوبکرؓ کو اپنے عہد حکومت کے آغاز میں مقابلہ کرنا پڑا تھا۔ ان کے اور ان کے جانشین کے زمانہ خلافت میں مسلمانوں کی جماعت میں کوئی شدید اور بیّن اختلاف رونما نہیں ہوا۔ لیکن حضرت عثمانؓ کی خلافت اس توازن کو قائم رکھنے سے قاصر رہی کیونکہ نسبی تعلق کی بنا پر بنی امیہ کو حکومت میں شریک کار ہونے کا وہ موقع مل گیا۔ جس کے وہ مدت سے آرزومند تھے اور فتنہ و فساد کی اس چنگاری نے جسے سیاسی تدبر نے راکھ کے نیچے دبا دیا تھا ایک شعلہ بن کر جمعیت و اتحاد کے خرمن کو آگ لگا دی۔

تشیع کا آغاز حضرت عثمانؓ بنی امیہ کے دشمنوں کے جذبۂ انتقام کا شکار ہوئے اور سیدنا علیؑ کو جمہور نے عنانِ حکومت اپنے ہاتھ میں لینے پر مجبور کیا۔ شروع میں تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ سب مسلمانوں نے ان کو متفقہ طور پر خلیفہ تسلیم کر لیا ہے۔ لیکن یہ اتفاق بہت جلد نفاق میں تبدیل ہو گیا اور نفاق نے بالآخر جنگ و مخاصمت کی صورت اختیار کر لی۔ ملت اسلامی کے پھر تین ٹکڑے ہو گئے ایک جماعت تو سیدنا علیؑ کی تقلید و حمایت پر قائم رہی اور یہی وہ جماعت ہے جو بعد میں شیعہ کے نام سے موسوم ہوئی۔ دوسرے گروہ میں ایسے لوگ شامل تھے جنہوں نے کنارہ کشی کا مسلک اختیار کیا۔ اور امیر المومنین کی مخالفت اور موافقت دونوں چیزوں سے گریز کیا۔ اس گروہ میں زیادہ تر وہ لوگ شامل تھے جو پہلی تین خلافتوں میں پیش پیش رہے تھے۔ لیکن اس فرقہ کے اسلاف کو بھی جو بعد میں معتزلہ کے نام سے مشہور ہوا۔ اسی گروہ میں شمار کرنا چاہیئے۔ تیسرا گروہ سیدنا علیؑ کے مخالفین کا تھا جنہوں نے حضرت عثمانؓ کے قتل کا انتقام، اپنی مخالفت کے لئے ایک آڑ بنایا اور امیر المومنین سے بغاوت اور جنگ کی یہ مخالف جماعت رفتہ رفتہ معاویہ کے علم کے نیچے جمع ہو گئی اور جب امیر المومنین علیؑ قتل ہو گئے تو مسلمانوں کی غالب اکثریت اس جماعت میں شامل ہو گئی۔ اس جماعت کو زمانہ مابعد

میں مرجیہ کے نام سے موسوم کیا گیا۔ ان کا یہ قول تھا کہ وہ سب لوگ جو سیدنا علیؓ کے خلاف یا ان کی موافقت میں جنگ کرتے رہے اہل قبلہ اور اپنے اقرار ظاہری کی وجہ سے مومن تھے اور اس لئے ان سب کی مغفرت کی امید رکھنی چاہیئے۔ ان کے اعمال کے حُسن و قبح کے متعلق کوئی گفتگو نہ ہونی چاہیئے اور اس قضیہ کے تصفیہ کو روز قیامت کے لئے ملتوی کر دینا چاہیئے۔ اس گروہ کو اسلام کا سواد اعظم تصور کرنا چاہیئے۔ اس کا مسلک ہمیشہ حاکم وقت کا اتباع اور غالب فریق کی اعانت و تائید رہا۔ اور مرور زمانہ کے بعد یہی گروہ اہل سنت و جماعت کی بنیاد بن گیا۔ ان تین جماعتوں کے علاوہ ایک چوتھی جماعت بھی اسی زمانہ میں پیدا ہوئی۔ جن کو خوارج کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ جماعت بعض ایسے افراد پر مشتمل تھی جو ابتدا میں سیدنا علیؓ کی تائید میں معاویہ کے خلاف جنگ کر رہے تھے لیکن امیر المومنین کی صلح جُو روش سے ناراض ہو کر ان کے دشمنوں سے بھی زیادہ ان سے برگشتہ ہو گئے اور ان کے افعال کو کفر و خطا سے منسوب کرنے لگے۔ ان میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جنہوں نے امیر المومنین کے خلاف معرکہ نہرواں میں حصّہ لیا اور جو اپنی سرکشی کی وجہ سے مارقین کے لقب کے مستحق قرار پائے غرض کہ رسول اللہؐ کی وفات کو نصف صدی بھی نہ گزرنے پائی تھی کہ اسلامی اتحاد ختم ہو گیا۔ اور ایک جماعت مسلمین کے کئی فرقے بن گئے۔ جنہوں نے اپنے لئے علیحدہ نام اختیار کر لئے یا ان کے مخالفین نے ان کے لئے بعض نام تجویز کر دئے اور اسلام جس کا ایک اہم مقصد ملل سالقہ کی گروہ بندی کا انہدام تھا خود تحزّب اور تشیع کا مرجع بن گیا۔ تاہم یہ امر ملحوظ خاطر رہنا چاہیئے کہ جن فرقوں کا سطور بالا میں ذکر آیا ہے وہ زیادہ تر سیاسی اختلاف کی وجہ سے وجود میں آئے تھے اور ان میں اعمال دینی و عقائد کے بارہ میں وہ شدید اختلاف ابھی پیدا نہ ہوا تھا جو آگے چل کر ان فرقوں کا مابہ الامتیاز بن جاتا ہے۔ نیز وہ القاب جن کو ہم نے ان فرقوں سے منسوب کیا ہے اپنے مفہوم و اطلاق میں اس انقطاعی حیثیت کو نہ پہنچے تھے۔ جو بعد میں انہی القاب کو نصیب ہو گئی۔ غالباً یہ ابتدائی فرقے سب کے سب اپنے آپ کو مومن و مسلم کہتے اور سمجھتے تھے اگرچہ ان کے مخالفین ان کا طنزیہ القاب سے ذکر کرتے تھے۔

بنی اُمیہ کی حکومت

بنی اُمیہ کی خلافت کا انعقاد اصول انتخاب پر اصول میراث کی فتح کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔ کیونکہ اس کے بانی امیر معاویہ نے اپنی زندگی میں اپنے بیٹے یزید کے لئے سلطنت کو محفوظ کرنے کی سعی شروع کر دی۔ مسلمانوں کی فتوحات اور بلاد اسلامی کی توسیع کا عمل جاری رہا۔ لیکن شعار اسلامی کے استحکام اور اخلاق کی اصلاح کا کام بالکل رک گیا اور افتراق کا بیج جو رسول اللہؐ کے انتقال کے بعد ہی بو یا گیا تھا پھوٹ کر ایک تناور درخت بن گیا۔ جس کے مسموم

سایہ نے ملت اسلامی کے نشو و نما پر نہایت مضر اثرات پیدا کیئے ۔ خاندان رسول کا احترام اس قدر کم ہوگیا کہ معرکہ کربلا میں کوئی ظلم نہ تھا جو رسول کے نواسے اور ان کے اقربا پر روا نہ رکھا گیا ہو۔ شعار اسلامی کی تخریب و اہانت بنی امیہ کے اکثر خلفا کا دلچسپ مشغلہ ہوگئی ۔ اسلام کی صحیح روش کے خلاف مسلمانوں میں عرب اور غیر عرب کی تمیز سیاست کی بنیاد قرار پائی اور اس سیاست کی بدولت اتحاد اسلامی میں رخنہ اندازی کے مواقع اور بھی زیادہ ہو گئے ۔ یہ تو بنی امیہ کی خلافت کا تاریک رخ ہے ۔ لیکن اس دور کے بعض روشن پہلو بھی ہیں ۔ اگرچہ بنی امیہ کی حکومت ظلم و استبداد کا ایک بیّن مظاہرہ تھی لیکن اس نے عرب کی قدیم حریت و شجاعت کو فنا کرنے کی وہ منظم کوشش نہیں کی جو ان کے بعد عباسیوں کی جانب سے عمل میں آئی اور بنی امیہ کے خلفاء علوم و فنون کی ترویج و اشاعت میں وہی سرگرمی رکھتے تھے جو عموماً مسلمان حکمران خاندانوں کی مسلمہ خصوصیت رہی ہے ۔ غیر مسلم اقوام کے علمی اکتسابات اور فلسفیانہ تفکرات کو عربی زبان میں منتقل کرنے کا تہیہ پہلے انہی نے کیا اور انہی کی سرپرستی میں مسلمانوں کے اس علمی ذوق نے پرورش پائی ۔ جس کی بدولت ان کو قرون وسطیٰ میں مشرق ادنیٰ اور یورپ کی معلمی کا افتخار نصیب ہوا ۔ اس علمی ذوق کا ایک لازمی نتیجہ یہ بھی تھا کہ مسلمان اپنے مذہب اور اس کے معتقدات کا بنظر غائر مطالعہ کرنے لگے اور وہ سیدھے سادے اصول جو اسلام کے قرن اول میں روحانی تشفی کے لئے کافی سمجھے جاتے تھے فلسفیانہ تفکرات سے مختلط ہونے لگے ۔ اور اس فرقہ بندی کو جو ابتدا میں سیاسی اختلافات کے سبب سے شروع ہوئی تھی توثیق و توسیع کا تازہ مواد مل گیا ۔ تاہم ان اسلامی فرقوں کو جو کثیر تعداد میں پہلی اور دوسری صدی ہجری میں قائم ہوگئے تھے اور جن میں سے اکثر کے متعلق ہم کو نہایت ناکافی علم ہے ۔ اگر عمومی حیثیت سے دیکھا جائے تو یہ انکشاف ہوتا ہے کہ وہ تقریباً سب کے سب خلافت یا امامت کے مسئلہ کو اپنا محور و مرکز قرار دیتے تھے اور دیگر مسائل کو اس کے گرد گردش دینا چاہتے تھے ۔ اگرچہ بعض فرقوں کی صورت میں یہ قیاس بھی ممکن ہے کہ مسئلہ خلافت ایک پردہ تھا جس کی آڑ میں آزاد خیالی اور لامذہبی اپنا کام کر رہی تھی اور بہت قلیل تعداد ایسے فرقوں کی بھی ہے جن کو فی الحقیقت عقائد یا روحانیات اور فلسفہ سے سروکار تھا ۔ اور جو سیاسیات سے صرف اسی حد تک اعتناء و تعلق رکھتے تھے جس حد تک رکھنا اس ہنگامہ خیزی کے زمانہ میں بالکل ناگزیر تھا ۔ ان سب فرقوں کی تفصیل ان اوراق میں بالکل ناممکن ہے اور ان کا شمار اس بہتر یا تہتر کی تعداد سے کہیں زیادہ ہے جس تک ان کو محدود کرنے کی مسلمان مؤرخین نے بہت سعی کی ہے ۔ لیکن خوش قسمتی سے ان میں سے اکثر فرقوں کو نہ تو ہماری کتاب کے موضوع سے کوئی علاقہ ہے اور نہ ان کو اپنے ناموں

سے زیادہ کوئی اہمیت حاصل ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ چند فرقوں کو اصل قرار دے کر باقی کو فروع کے طور پر نظر انداز کر دیا جائے۔

مسلمانوں کے بڑے گروہ

اس آخری خیال کی بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اوائل اسلام میں مسلمانوں کے چار بڑے گروہ تھے۔ ایک اہل سنت و جماعت جن میں مرجیہ بھی شامل ہیں۔ دوسرے شیعہ جو بے شمار فرقوں میں منقسم ہو گئے تیسرے خوارج اور چوتھے معتزلہ۔ ان میں سے پہلے تین کے باقیات کم و بیش تعداد میں اس وقت بھی موجود ہیں لیکن چوتھے گروہ (معتزلہ) کی کوئی مستقل ہستی باقی نہیں رہی اگرچہ اس زمانہ میں بعض افراد نے ازراہ تصنع اپنے آپ کو معتزلہ کہنا شروع کر دیا ہے۔ ان چار گروہوں کے علاوہ ایک جماعت وہ ہے جو ان سے کچھ عرصہ بعد پیدا ہوئی اور صوفیہ یا متصوفہ کے لقب سے ملقب ہوئی۔ لیکن یہ جماعت دراصل اس تقسیم سے خارج نہیں کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک ہی شخص صوفیہ اور اہل سنت و جماعت یا شیعہ دونوں میں شمار کیا جا سکے۔ لیکن چونکہ صوفیہ میں سے بعض خود کو اس گروہ بندی سے الگ رکھنا مرجح خیال کرتے ہیں لہذا کوئی مضائقہ نہیں اگر ان کو اور مسلمانوں سے تفریق کر کے ایک علیحدہ فرقہ تصور کر لیا جائے۔ ان پانچ جماعتوں میں سے صرف دو نے ظاہر و باطن کی تمیز کو روا رکھا ہے اور باطنی تعلیم کا دعویٰ کیا ہے یعنی کل صوفیہ اور شیعہ کے بعض فرقے اور ہم کو زیادہ تر ان جماعتوں ہی سے سابقہ رہے گا۔ دوسری جماعتوں اور فرقوں کا صرف اتنا ہی تذکرہ ہوگا جتنا کہ تقابل اور تضاد کے لئے ضروری ہے۔ اسلامی فرقوں کی تقسیم و ترتیب کے متعلق ایک مزید تصریح کی ضرورت معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ ان سب جماعتوں کے لئے جو ملت اسلامی کے انتشار اور افتراق سے پیدا ہوئیں اکثر ایک ہی اصطلاح یعنی فرقہ استعمال کی جاتی ہے۔ لیکن یہ جماعتیں سب کی سب ایک نوع یا حیثیت کی نہ تھیں۔ مثلاً اہل سنت و جماعت درحقیقت ایک مذہبی جماعت ہے جس کا مدار بعض مخصوص عقائد پر ہے۔ شیعہ..... ایک وسیع الاطلاق اصطلاح ہے جس کی ذیل میں سیاسی اور مذہبی دونوں قسم کی جماعتیں جمع کی جا سکتی ہیں۔..................

..... مرجیہ اور معتزلہ ابتدا میں دینیات اور فلسفہ کے بعض مسائل پر ایک خاص رائے اور عقیدہ رکھنے والوں کے گروہ تھے اور ان میں کبھی بھی وہ اندرونی ربط و تنظیم نہ تھی جو ایک فرقہ کی تشکیل کے لئے لازمی ہے۔ صوفیہ کا مسلک فلسفہ اور مذہب کے بین بین تھا اور چونکہ تصوف کا مفہوم نہایت وسیع اور غیر معین اور بہ نسبت کسی خاص عقیدہ کے ایک عام رجحان خیال پر منحصر ہے۔ اس لئے یہ امر بہت مشکوک ہے کہ صوفیہ کو ایک فرقہ کے طور پر مشخص کرنا جائز بھی ہے یا نہیں۔ لیکن چونکہ یہ

گروہ اپنی بعض خصائل وصفات کے لحاظ سے ہمیشہ متمیز رہے ہیں ان کو ایک ہی اصطلاح یعنی فرقہ کی تحت میں رکھنا درست معلوم ہوتا ہے۔

مسئلہ امامت اور اس کا مفہوم

اسلامی فرقوں کی تکوین میں مسئلہ امامت کو جو تاریخی اہمیت حاصل ہے اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے مناسب ہے کہ اس اختلاف خیال کو زیادہ واضح کر دیا جائے جو اس مسئلہ کے بارہ میں مختلف اسلامی جماعتوں میں ابتدا سے موجود رہا ہے۔

اوائل مرجیہ اور اہل سنت وجماعت کی روش عموماً یہ ہے کہ چونکہ رسول خدا نے کسی شخص کو بالصراحت خلافت کے لئے نامزد نہیں کیا تھا اس لئے امت کو اختیار تھا کہ وہ اپنی رائے اور عقل کے مطابق جس شخص کو اس منصب جلیلہ کا اہل سمجھتی۔ اس کی اطاعت قبول کر لیتی اور ایسے شخص کو امور دنیوی کے علاوہ امور شرعی کی تاسیس وترویج کا بھی اختیار تھا۔ لیکن بعض اہل سنت وجماعت اس عقیدہ کے بھی ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ کو رسول اللہؐ نے اپنی جانشینی کے لئے اگر بالصراحت نہیں تو عملاً نامزد کر دیا تھا۔ چونکہ پہلے چار خلفاء ہی کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ کسی حد تک امت کے انتخاب ورائے سے مقرر ہوئے تھے۔ اس لئے عملی طور پر مرجیہ اور اہل سنت وجماعت کا مسلک یہ رہا ہے کہ جو شخص یا جو خاندان خلافت پر بزور شمشیر قابض ہو گیا۔ اس کی اطاعت کو خواہ برضا ورغبت خواہ بجبر واکراہ قبول کر لیا۔ شیعہ گروہ شروع سے سیدنا علیؑ کو خلافت کا مستحق خیال کرتا تھا اور ان کو دیگر مدعیان خلافت پر فضیلت دیتا تھا۔ ان کا عقیدہ ہے کہ خلیفہ یا امام کا تعین عوام کی رائے پر منحصر نہیں کیا جا سکتا بلکہ نص قطعی سے عمل میں آتا ہے۔ رسول اللہؐ نے سیدنا علیؑ کے حق میں وصیت کی تھی اور فاضل کی موجودگی میں مفضول کی امامت ناجائز ہے۔ امامت کو وہ لوازمات دین میں تصور کرتے ہیں اور توحید ورسالت کی مانند ایمان کا جزو قرار دیتے ہیں۔

ان عقائد کی بنا پر ان میں سے اکثر جماعتیں پہلے تین خلفاء سے بیزاری کا اظہار کرتی ہیں اور ان کی حکومت کو ظلم وغصب سے منسوب کرتی ہیں۔ لیکن بعض شیعہ اس معاملہ میں معتدل خیال رکھتے ہیں اور پہلی دو خلافتوں کو اس بنا پر تسلیم کر لیتے ہیں کہ اگرچہ رسول اللہؐ کے بعد سیدنا علیؑ افضل الناس اور خلافت کے سب سے زیادہ مستحق تھے لیکن انہوں نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کو قبول کر لیا۔ اور ان کے ساتھ اشتراک عمل اور تعاون کی روش کو ملحوظ رکھا۔ لیکن حضرت عثمانؓ کی خلافت کے بارہ میں یہ معتدل شیعہ بھی معاندانہ ومخاصمانہ آراء کا اظہار کرتے ہیں۔ خوارج عموماً امامت کو فروع دین میں شمار کرتے ہیں۔ اور ان میں سے بعض اس کی ضرورت کے بھی مقر نہیں کیونکہ ان کے خیال میں کتاب اللہ اور سنت رسول کی اطاعت امور شرعی کی تکمیل کے لئے کافی ہے۔ وہ فاضل ومفضول کی بحث کو فضول سمجھتے ہیں اور ہر

ایک شخص کو جو کتاب و سنت کا عامل ہو منصب خلافت کا اہل تصور کرتے ہیں اور کسی قوم یا فرد کے حق کو اس بارہ میں فائق نہیں سمجھتے۔ حتیٰ کہ ان میں سے بعض عورت کی امامت کو بھی جائز خیال کرتے ہیں۔ معتزلہ کا عقیدہ بھی ابتدا میں خوارج کی مانند تھا اور مسئلہ امامت کو ان کے ہاں کوئی خاص اہمیت [illegible] تھی لیکن زمانہ مابعد میں اس گروہ کے بعض مشاہیر شیعہ عقائد کی جانب میلان رکھنے لگے۔ اور ایک [illegible] سیدنا علیؓ اور ان کی اولاد امجاد کے دعاوی کو تسلیم کرنے لگے۔ صوفیہ کو مسئلہ خلافت کی سیاسی حیثیت سے کوئی دلبستگی نہیں رہی۔ لیکن ظاہری خلافت کے پہلو بہ پہلو وہ عموماً ایک باطنی یا روحانی خلافت کا تخیل قائم کرتے ہیں اور اس روحانی خلافت کا مبدا و ماخذ ان میں سے اکثر سیدنا علیؓ کی ذات کو قرار دیتے ہیں اس خصوصیت کی بنا پر ان کا رجحان سیدنا علیؓ کی تفضیل کی جانب [illegible] کے جو شیعہ عقائد کا اقرار کرتے تھے یہ گروہ پہلے تین خلفاء کی بزرگی و کرامت کا [illegible] بارہ میں انتہائی خلوص اور حسن ظن کا اظہار کرتا ہے۔

شیعہ نظریہ امامت مندرجہ بالا بیان مختلف فرقوں کے مسئلہ خلافت پر اختلاف خیال کی ایک اجمالی کیفیت ہے۔ لیکن ان میں سے ہر ایک فرقہ متعدد فروع پر منقسم ہے اور یہ فروع بہت سے باہمی اختلافات رکھتے ہیں جن کی تشریح و تفصیل بجائے خود ایک ضخیم کتاب کی محتاج ہے۔ لیکن چونکہ شیعہ عقائد کا ہماری کتاب میں بار بار تذکرہ آئے گا۔ اس لئے ضرورت معلوم ہوتی ہے کہ ان پر مزید تبصرہ کیا جائے اور اس سوال کو حل کرنے کی کوشش کی جائے کہ ابتدا میں شیعہ گروہ امامت کے مسئلہ پر کس حد تک متفق و متحد تھا۔ پیشتر مذکور ہو چکا ہے کہ رسول خداؐ کی وفات کے بعد ان کے خلیفہ اور جانشین کے انتخاب کے بارہ میں شروع ہی سے مسلمانوں میں کچھ اختلاف پیدا ہو گیا تھا۔ اور ایک جماعت یہ خیال رکھتی تھی کہ سیدنا علیؓ خلافت کے سب سے زیادہ مستحق ہیں۔ اس جماعت کے عقیدہ کو ان عقائد کی بنیاد اور نقطۂ آغاز تصور کرنا چاہیئے۔ جن کو آج ہم اصطلاحی طور پر تشیع یا شیعیت کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور یہ جماعت اگرچہ تعداد کے لحاظ سے قلیل تھی لیکن اثر کے اعتبار سے ایک نہایت وقیع جماعت تھی۔ اوّل تو خود سیدنا علیؓ کی شخصیت اور جو قرابت قریبہ ان کو رسول اللہؐ سے حاصل تھی۔ اس بات کی مستلزم تھی کہ (باوجود اس نفاق و کدورت کے جو بعض لوگوں کے دلوں میں اس جدوجہد کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا۔ جو انہوں نے تمام غزوات میں کفر کے انہدام اور اسلام کے احتفاظ کے لئے کی تھی) مسلمان عموماً ان کو ایک ممتاز و یگانہ ہستی خیال کرتے۔ دوسرے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اس جماعت میں بعض ایسے صحابہ رسول شامل تھے جو اپنے زہد و تقویٰ

کی وجہ سے اپنے معاصرین کی نگاہ میں خاص وقعت و احترام رکھتے تھے۔ مثلاً حضرت سلمان فارسی جن کا صوفیہ کی روایات میں ایک خاص مرتبہ اور پایہ ہے۔ حضرت ابو ذر غفاری جن کا تورّع ضرب المثل ہو گیا ہے۔ حضرت مقداد ابن اسود اور حضرت عمار ابن یاسر جو مجاہدین اسلام کی صف اوّل میں شمار ہوتے ہیں۔ ناممکن ہے کہ وہ جماعت جس میں ایسے برگزیدہ اشخاص شامل ہوں مسلمانوں میں کوئی رسوخ و اعتبار نہ رکھتی ہو۔ لیکن ان اوائل شیعہ کے عقائد کی تلخیص نہایت دشوار ہے۔ تاہم یہ پتہ چلتا ہے کہ ان میں دو تین قسم کے خیالات کے لوگ شامل تھے۔ بعض مؤرخین کے بیان کے مطابق ایک گروہ کا تو یہ قول تھا کہ سیدنا علیؓ کے حق میں رسول اللہؐ نے وصیت فرمائی تھی اور متعدد مواقع پر ان کو اپنا جانشین نامزد فرمایا تھا۔ ان کی اطاعت ہر مسلمان پر فرض ہے۔ اور ان کے بعد خلافت اور امامت انکی اور حضرت فاطمہؓ کی اولاد کا حق ہے۔ ان کا دوست ناجی اور ان کا دشمن ناری ہے۔ سیدنا علیؓ مثل انبیاء کے گناہ و خطا سے محفوظ ہیں۔ اور ان کی اولاد میں سے اللہ تعالیٰ جس کو منصب امامت کے لئے انتخاب کرے وہ بھی ان کی مانند گناہ و خطا سے محفوظ اور معصوم ہے۔ امام کا تقرر نص و وحی سے متعلق ہے۔ انسانی آراء کو اس میں کچھ دخل نہیں۔

دوسرا گروہ اس خیال کا تھا کہ حضرت رسول اللہؐ کے بعد سیدنا علیؓ اپنی ذاتی صفات مثل شجاعت۔ علم۔ سخاوت کی وجہ سے تمام اور انسانوں سے برگزیدہ و برتر تھے۔ لیکن اس کے باوجود حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت جائز تھی۔ کیونکہ سیدنا علیؓ ان دونوں کی بیعت پر راضی ہو گئے تھے۔ اگر وہ راضی نہ ہوتے تو شیخین کی خلافت ناجائز تصور ہوتی اور اس کا ماننے والا گمراہ خیال کیا جاتا۔ اس موخرالذکر گروہ میں سے بعض کا یہ عقیدہ تھا کہ اگرچہ سیدنا علیؓ رسول اللہؐ سے تقرب اور اپنی ذاتی صفات کی بدولت تمام انسانوں سے افضل تھے لیکن باایں ہمہ امت کو اپنے والی اور حاکم کے انتخاب کا حق تھا اور ان کا انتخاب رشد و ہدایت کے ثبوت کے لئے کافی ہے۔

ایک تیسرا گروہ اس عقیدہ کا تھا کہ سیدنا علیؓ کی موجودگی میں اور کوئی شخص منصب امامت کا اہل نہ تھا۔ اور جن لوگوں نے ان کو خلافت سے دُور رکھا وہ کفر اور گمراہی کے مرتکب ہوئے۔ سیدنا علیؓ کے بعد ان کے بڑے بیٹے سیدنا حسنؓ اور پھر دوسرے بیٹے سیدنا حسینؓ امام المسلمین ہیں۔ اور ان دونوں کے بعد امامت ان کی اولاد میں سے اس شخص کا حق ہے جس کو وہ لوگ اپنے میں سے باہمی مشورہ کے بعد اس منصب کے لئے تجویز کریں اور جو اپنے دعویٰ کی حمایت میں تلوار اٹھانے پر آمادہ ہو۔

ہمارے خیال میں یہ امر بہت مشکوک ہے کہ وہ تنوّع عقائد جو مندرجہ بالا بیان سے پایا جاتا ہے ابتدا ہی سے ظہور میں آ گیا تھا۔ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ عقائد کے یہ انواع و اقسام خلافت کے قیام

کے بہت بعد کے زمانہ میں قائم ہوئے۔ اور ان مناقشات کا نتیجہ تھے جو حضرت عثمانؓ کے قتل اور سیدنا علیؓ وامیر معاویہ کی مخالفت کے ضمن میں مسلمانوں کی جماعت میں پیدا ہو گئے تھے اور جن کو واقعہ کربلا نے انتہا تک پہنچا دیا۔ بہر حال یہی عقائد ہیں جن پر بعد میں آنے والے شیعہ فرقوں کا مدار ہے۔ ان میں جو عقیدہ مشترک ہے وہ یہ ہے کہ سیدنا علیؓ رسول اللہؐ کی جانشینی کے سب سے زیادہ مستحق تھے اور ان کے بعد خلافت وامامت ان کی اولاد کا حق ہے۔

پیشتر اس کے کہ ہم جماعت شیعہ کے ارتقا کی داستان کے اور فصول بیان کریں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس ماحول کا بھی کچھ ذکر کیا جائے۔ جس میں یہ ارتقا ظہور پذیر ہوا خصوصاً ان بیرونی و خارجی اثرات کا تذکرہ ضروری ہے جو بعض مسلم و غیر مسلم مؤرخین کی رائے میں اسلامی فرقہ بندی اور باطنی تعلیم دونوں کے محرکات ثابت ہوئے۔



باب دوم

اسلام کے ارتقاء پر غیر مسلم اثرات

اسلام اور سابقہ ادیان

اکثر غیر مسلم مؤرخین کا یہ شیوہ ہے کہ اسلامی عقائد کے ارتقار کا ذکر کرتے ہوئے غیر مسلم اثرات اور خارجی محرکات کو بہت شدومد سے نمایاں کر دیتے ہیں۔ جس سے غالباً ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اسلام میں بطور خود اس کی اہلیت نہ تھی کہ اپنے پرستاروں کے خیالات میں وسعت اور تنوع کی گنجائش پیدا کر سکے۔ ان کے زعم میں اسلام کی بنیادی تعلیم بھی ادیان سابقہ سے ماخوذ تھی اور مرور زمانہ کے ساتھ اس تعلیم میں جو اضافہ ہوا وہ بھی دوسری اقوام کی فلسفیانہ کاوش اور مذہبی جدوجہد کا نتیجہ تھا۔ مسلم مؤرخین بھی جب ان اسلامی فرقوں کا ذکر کرتے ہیں جن کے عقائد ان کے اپنے معتقدات کے خلاف واقع ہوئے ہیں تو نہایت سرسری طور پر ان کو مجوسیت یا نصرانیت یا یہودیت یا کسی اور دین کے مشتقات ہونے کا متہم قرار دیتے ہیں۔ لیکن بسا اوقات وہ اس اتہام کو پایہ ثبوت تک پہنچانے کی تکلیف گوارا نہیں کرتے۔ مورخین کی اس روش کی تائید کی جائے یا تردید لیکن اس نظریہ سے تو کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ اسلام کو اپنے تاریخی ارتقار میں تمدن و مذہب کی بہت سی صورتوں سے سابقہ رہا ہے۔ جن کے بعض عناصر اس کے موافق تھے اور بعض مخالف اور اسلام کی قوت حیات ونمو اس چیز پر منحصر تھی کہ وہ ان متضاد عناصر کو کس حد تک اپنے میں جذب یا اپنے اثر سے فنا کر سکتا ہے۔ جس طرح اسلام کی اشاعت وتبلیغ نے بہت قلیل مدت میں بہت وسعت حاصل کر لی اسی طرح اس عمل ارتقائی نے بھی نہایت سرعت سے ترقی کی اور دو تین سو برس کے عرصہ میں اسلام نے اختلاف عقائد کے لئے ایسا ظرف پیدا کر لیا۔ جیسا کہ کسی اور الہامی مذہب کو نصیب نہیں ہوا۔ لیکن اس نظریہ کے اعتراف کے یہ معنی نہیں کہ ہر ایک اسلامی مسئلہ کو یہ کہہ دیا جائے کہ چونکہ یہودیت اور مجوسیت میں بھی اس کے مماثل کوئی مسئلہ پایا جاتا ہے اور چونکہ یہ مذاہب اسلام کے ماقبل زمانہ سے موجود تھے اس لئے

لازمی طور پر اسلام میں یہ مسئلہ کسی دوسرے مذہب سے اخذ کیا گیا ہے۔ اس قسم کا استدلال کئی وجہ سے بالکل ناقص ہوتا ہے۔ اوّل تو یہ ثابت ہونا چاہیئے کہ اس دوسرے مذہب میں وہ مسئلہ واقعاً اسلام سے پیشتر موجود تھا کیونکہ جس طرح کوئی جدید مذہب کسی قدیم مذہب سے اخذ کر سکتا ہے کوئی قدیم مذہب بھی کسی نووارد حریف کے ہتھیار مستعار لے سکتا ہے یا اپنے پرانے اور زنگ خوردہ اسلحہ کو نئی جلا دے سکتا ہے۔ ہندویت اور مجوسیت نے مسیحیت اور اسلام سے بہت کچھ لیا ہے۔ یہودیت کو مسیحیت کے قیام کے بعد یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ اپنے پرانے عقائد کو ایک نئے رنگ میں پیش کرے۔ دوسرے یہ بھی ممکن ہے کہ چونکہ تمام مذاہب زیادہ تر چند مسائل مثلاً خدا کی ذات و صفات۔ کائنات کی تخلیق۔ رُوح کی بقا وغیرہ سے اعتنا رکھتے ہیں اور انسان کی عقل اور قوت متخیلہ ہر زمانہ اور ہر ملک میں بعض حدود سے مقید ہیں۔ اس لئے لازمی ہے کہ ان مسائل کا جو حل مختلف زمانوں اور ملکوں میں تجویز کیا گیا ہے اس میں کچھ مماثلت پائی جائے۔ تیسرے یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ چونکہ مذہب کا تخیل صرف عقیدہ ہی سے نہیں بلکہ عمل سے بھی ہے اس لئے ایک ہی مسئلہ ایک ادنیٰ سے تغیّر کے باعث بہت مختلف عملی نتائج پیدا کر سکتا ہے۔ جب ہم دو مختلف مذاہب کے معتقدات کا مقابلہ کریں تو یہ بھی دیکھنا چاہیئے کہ سطحی مماثلت کے باوجود ان میں کوئی ایسا اختلاف تو موجود نہیں جس کی بنا پر ان کے عملی نتائج بالکل مختلف ہو جائیں۔ مثلاً مسیحیت نے مسیح موعود کا عقیدہ مسلمہ طور پر یہودیت سے اخذ کیا تھا۔ لیکن یہودیت کا تخیل مسیح کے متعلق یہ تھا کہ وہ ایک جلیل القدر حاکم اور صاحب السیف کی حیثیت میں نمودار ہوگا اور یہودیوں کی سلطنت کو تمام روئے زمین پر قائم کر دے گا۔ حضرت عیسیٰؑ جب پیدا ہوئے تو ان کو دنیوی جاہ و جلال سے کوئی علاقہ نہ تھا اور انہوں نے یہ تلقین کی کہ جس آسمانی بادشاہت کے تم منتظر ہو۔ وہ کوئی دنیوی سلطنت نہیں بلکہ ایک روحانی مملکت ہے۔ جس کا حصول تمہارے لئے ہر وقت ممکن ہے۔

ایک پرانے خواب کی اس نئی تعبیر نے ان دو مذاہب کے عقیدہ اور عمل میں جو اختلاف پیدا کر دیا۔ اس کو ہرگز فروعی یا جزوی نہیں قرار دیا جا سکتا۔ ان تنبیہات کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے ہم کو ان خارجی اثرات کی تنقید کرنی چاہیئے۔ جن کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ انہوں نے اسلام کی ارتقاء پر کوئی نمایاں اثر پیدا کیا ہے۔ اور یہ دیکھنا چاہیئے کہ کوئی خاص عقیدہ یا عمل جو ان اثرات کا نتیجہ خیال کیا جاتا ہے واقعاً اسلامی ہے یا غیر اسلامی۔

مہدویت مثال کے طور پر مہدویت کے عقیدہ کو لیجئے۔ اکثر غیر مسلم مؤرخین کا خیال ہے کہ یہ عقیدہ زرتشتیت یا مجوسیت سے ماخوذ ہے اور ان کے اس خیال کی جانب ہم اپنے مقدمہ میں اشارہ کر چکے ہیں۔ بادی النظر میں اس عقیدہ کا مسیح موعود

کے عقیدہ سے زیادہ تعلق معلوم ہوتا ہے جس کی تائید قرآن مجید سے بھی کی جا سکتی ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہودیوں کا مسیحی تخیل خود مجوسیت کا رہین منت تھا اور اس وقت پیدا ہوا تھا جب یہودی مجوسی اثرات کے تحت میں اسیری اور جلائے وطن کی تکالیف برداشت کر رہے تھے۔ اگر ان احادیث کو ضعیف بھی قرار دیا جائے جو مہدی موعود کے عقیدہ کو خود رسول اللہؐ سے منسوب کرتی ہیں تو بھی یہ دیکھنا چاہیئے کہ اس عقیدہ کی مجوسی شکل اور اسلامی شکل میں کوئی فرق ہے یا نہیں۔ ایک فرق تو بالکل بدیہی ہے وہ یہ کہ مجوسیت میں اس عقیدہ کو وہ اہمیت حاصل نہ تھی جو اسلام میں رہی ہے اور اس فرقہ بندی کی جو صرف اس ایک عقیدہ کی بدولت اسلام میں پیدا ہوئی۔ مجوسیت کی تاریخ کوئی مثال پیش نہیں کر سکتی۔ امامت کا مسئلہ بھی جس کو مہدویت کی اصل یا کم از کم اس کا مثنیٰ خیال کرنا چاہیئے۔ اس بحث میں بطور نظیر کے پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس کی شیعہ تفسیر کو ایک طرف یہودیت اور دوسری جانب مجوسیت سے ملحق کیا جاتا ہے جس طرح یہودیوں کا یہ عقیدہ تھا کہ مذہبی اقتدار صرف حضرت ہارون کی اولاد کا حصّہ ہے۔ اسی طرح شیعہ یہ خیال کرتے ہیں کہ امامت صرف سیدنا علیؓ کی اولاد کا حق ہے اور جس طرح مجوسی اقوام یعنی ایرانی اپنے بادشاہوں کو آسمانی یا الٰہی حق سے سلطنت کا وارث تصور کرتے تھے۔ اسی طرح شیعہ ائمہ اہل بیت کو مامور من اللہ خیال کرتے ہیں لیکن خلافت یا امامت کو محض دنیوی سلطنت سے تمیز کرنے کے شیعہ تنہا ذمہ دار نہیں۔ ابتداء میں سب مسلمان خلافت کو لوازمات دین میں شمار کرتے تھے حتیٰ کہ اس مسئلہ کے تصفیہ کو رسول اللہؐ کی تکفین و تدفین پر بھی تقدیم دی گئی۔ اور اگر شیعہ گروہ کے علاوہ اور مسلمانوں کی نگاہ میں رفتہ رفتہ اس مسئلہ کی مذہبی وقعت کم ہو گئی تو اس کا سبب معتقدات کا انحراف یا تغیّر نہ تھا بلکہ یہ واقعہ کہ خلافت کے قیام کے کچھ مدت بعد جو اشخاص اس منصب پر فائز ہوتے لگے۔ ان کی سیرت و کردار اس احترام کی متحمل نہ ہو سکتی تھی جو خلافت کے اصلی عقیدہ کا مقتضا تھا۔

اپنے مقدمہ کے آخری حصّہ میں ہم ان مذاہب کا ضروری تذکرہ کر چکے ہیں جن کے درمیان اسلام پیدا ہوا۔ پہلی صدی ہجری کے اختتام تک ان تمام مذاہب کے پرستاروں کی ایک بہت بڑی جماعت دائرہ اسلام میں داخل ہو چکی تھی۔

اسلام اور غیر عرب اقوام

مخالفین اسلام کا خیال ہے کہ چونکہ یہ جماعت بیشتر بزور شمشیر مسلمان کی گئی تھی۔ اس کے افراد بظاہر مسلمان لیکن باطن میں دین اسلام سے برگشتہ اور منحرف تھے اور اس برگشتگی کے اظہار کا عملی طریقہ نئے نئے فرقوں کا قیام تھا۔ جن کی تعلیما اگرچہ دین اسلام کی نئی نئی تفسیرات کے پیرایہ میں پیش کی جاتی تھیں لیکن حقیقت میں اس دین کی تخریب و انہدام اور اپنے آبائی عقائد کے احیاء کے مرادف تھیں۔ یہ بیان اگر تمام و کمال نہیں تو بہت حد

تک غلط ہے۔ اسلام کے بزورِ شمشیر پھیلنے کی تردید خود غیر مسلم مؤرخین بار بار کر چکے ہیں۔ اور کوئی وجہ یہ باور کرنے کی نہیں کہ عربوں کے علاوہ جو اقوام مشرف بہ اسلام ہوئیں ان میں مخلصانہ خیالات اور اسلامی جذبات کا فقدان تھا۔ بلکہ بکثرت ثبوت اس بات کے موجود ہیں کہ وہ عربوں سے بھی زیادہ راسخ العقیدہ تھیں۔ جس کا اصلی سبب غالباً یہ تھا کہ وہ لوگ فطری طور پر مذہبی ذوق رکھتے تھے اور عربوں سے بہت زیادہ روحانیات کی جانب مائل تھے۔ عربوں کو اپنے اسلام پر جو ناز تھا وہ زیادہ تر ان مادی فوائد پر مبنی تھا جو مسلمان ہونے کی بدولت ان کو حاصل ہوئے۔ لیکن ان کے ماتحت اقوام کی روش دین کی جانب صحیح معنوں میں نیازمندانہ تھی۔ نیز جیسا کہ گزشتہ باب میں مذکور ہو چکا ہے۔ اسلامی فرقہ بندی کا آغاز خود عربوں کے درمیان سیاسی اسباب کی وجہ سے ہوا۔ اور ابتدا میں ماتحت اقوام کو اسلامی سیاست میں بہت کم دخل میسّر تھا۔ مختلف فرقوں کے اختلافی عقائد کی حدود بھی اسی ابتدائی دَور میں معین ہو چکی تھیں۔ اگرچہ یہ مسلّم ہے کہ مرورِ ایام کے ساتھ ان میں نئی نئی بدعات اور مخترعات وضع ہوتی گئیں اور ہر ایک فرقہ کی متعدد فروع پیدا ہو گئیں۔ اگر محولہ بالا بیان میں کچھ صداقت ہے تو یہ ہے کہ ان فروع میں سے بعض نو مسلم اقوام کے ردِعمل کا نتیجہ معلوم ہوتی ہیں۔ کیونکہ جب کوئی انسان یا گروہ انسان کسی نئے مذہب کو قبول کرتا ہے تو طبعی طور پر کسی حد تک اپنے جدید عقیدہ کو اپنی طبیعت اور موروثی عقائد کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگرچہ یہ عمل نادانستہ اور مخلصانہ طور پر ہی کیا جائے۔ علاوہ بریں یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان فروعی فرقوں کے بانی بسا اوقات اپنی جمعیت کو بڑھانے کے لئے نو مسلم اقوام خصوصاً ان کے جاہل طبقات کو نہایت مفید خیال کرتے تھے۔ اور اپنی توجہ کو خاص طور پر ان کی جانب منعطف رکھتے تھے اور اپنی تعلیمات کو ایسے رنگ میں ان کے سامنے پیش کرتے تھے جو ان کے موروثی میلانات اور فطری جذبات کی روشنی میں خوشنما معلوم ہو سکے۔

باطنی تعلیم مختلف فرقوں کی تفصیلی بحث میں ہم کو بار بار یہ موقع پیش آئے گا کہ ان کے اعمال و عقائد کے متعلق یہ تفحص کریں کہ وہ کس حد تک خارجی اثرات کا نتیجہ تصور کئے جا سکتے ہیں۔ فی الحال مجمل طور پر اس امر کا اعتراف کافی ہے کہ شیعہ گروہ کے باطنی فرقے اور متصوفہ کی اکثر جماعتیں کم و بیش اس قسم کے اثرات سے متاثر ہوئیں۔ کیونکہ ماقبل اسلام مذاہب میں ظاہر و باطن کی تمیز پیشتر سے موجود تھی اور جن اشخاص نے اسلام کے دائرہ میں باطنی تعلیم کا ادّعا کیا۔ ان کے متعلق معقول وجوہات کی بنا پر یہ شبہ وارد کیا جا سکتا ہے۔ کہ وہ ان قدیم روایات سے آگاہ ہی اور دلچسپی رکھتے تھے اور ان کے عقائد کی نیرنگی اور تخیل کی بوقلمونی سابقہ باطنی تعلیمات کی خرمن کی خوشہ چینی سے مستغنی نہ تھی۔ خارجی اثرات میں سب سے زیادہ اہمیت مانی و مزدک کی تعلیمات۔ یہودیت اور مسیحیت کی باطنی تعلیم

اور فلوطینس کے نو افلاطونی فلسفہ کو حاصل ہے۔ ان میں سے بعض کے متعلق چند اشارات مقدمہ کتاب میں موجود ہیں لیکن اس حقیقت کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہ اکثر شیعہ باطنیہ کی تعلیم مانی و مزدک کی تقلید اور صوفیہ کی بلبشتر تعلیم نو افلاطونی فلسفہ کی تجدید کا نتیجہ تصوّر کی جاتی ہے۔ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان مذہبی اور فلسفیانہ نظامات سے مزید تعارف حاصل کیا جائے۔ یہودیت اور مسیحیت کی باطنی تعلیم کے متعلق کچھ اور کہنے کی ضرورت اس لئے باقی نہیں رہتی کہ وہ تعلیم خود انہیں مجوسی اور یونانی تفکرات کا نتیجہ خیال کی جاتی ہے جو باطنیہ اسلام کی تعلیمات کا ماخذ قرار دئے جاتے ہیں۔

ثنویّت

بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ ثنویّت کا عقیدہ ایرانیوں کا قدیم عقیدہ تھا اور اس وقت متشکّل ہوا تھا جب ایرانی وسط ایشیا کی دیگر آریائی اقوام سے علیحدہ ہوئے اور رشبانی خانہ بدوش معاشرت ترک کر کے مستقل طرز ماندو بود اور زراعت اختیار کی۔ ثنویّت یا نیکی اور بدی کا ازلی و ابدی تخالف و جنگ اور دونوں کی جداگانہ تخلیق کا خیال اسی نسلی افتراق کا نتیجہ تصوّر ہو سکتا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ فطرت کائنات رزم و پیکار کا نمونہ ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ فطرت کو کسی قانون و آئین کا پابند سمجھتے تھے اور ان کے پیشِ نظر جو مسئلہ تھا وہ یہ تھا کہ بدی یا شر کو خدا کی ازلی نیکی کے ساتھ کیوں کر ربط دیا جائے۔ اس مسئلہ کو حل کرنے کی سعی میں جو اختلاف عقائد ایرانیوں کے دماغوں میں پیدا ہوا۔ اس کی تشریح کی چنداں ضرورت نہیں۔ مختصر طور پر یہ بیان کر دینا کافی ہے کہ زرتشت نے جو ایران کا سب سے برگزیدہ معلّم اخلاق و مذہب مانا جاتا ہے۔ ثنویّت کو وحدت میں تبدیل کرنے کی غرض سے اہرمزد اور اہرمن یعنی نیکی اور بدی کی خالق ارواح کو کسی ایک ازلی و قدیم ہستی کی دو مختلف حیثیتیں یا صورتیں تسلیم کیا۔ لیکن یہ حل چنداں تشفی بخش نہ تھا اور ایران میں اسلام سے قبل ہمیشہ دو مختلف الخیال جماعتیں رہیں جن میں سے ایک کا رجحان توحید کی جانب اور دوسری کا ثنویّت کی جانب تھا۔ توحیدی جماعت کو مغان اور ثنوی گروہ کو زنادقہ کے نام سے عموماً موسوم کیا جاتا ہے۔

مانی اور اُس کا مذہب

مانی کا تعلق ثنوی گروہ سے تھا۔ اس کے سوانح حیات کے متعلق ہم کو جو معلومات حاصل ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ حضرت مسیحؑ کے ۲۰۰ سال بعد (۲۱۵ء یا ۲۱۶ء) میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ ایرانی نسل سے تھا لیکن اس نے ہمدان سے نقل مکانی کر کے عراق میں سکونت اختیار کر لی تھی اور مانی کی پیدائش عراق ہی میں ہوئی۔ یہ خطہ اس زمانہ میں مسیحیت اور بدھ مت دونوں مذاہب کے مبلغین کی آماجگاہ بن گیا تھا۔ لیکن ان سے قدیم تر مذاہب کے آثار بھی ابھی اس سرزمین سے محو نہ ہوئے تھے اور مانی کی تعلیم میں ان تمام مذاہب کے مختلف الاذہان

تاثرات کی نمود پائی جاتی ہے۔ زیادہ تر اس تعلیم کا انحصار مانی کی آبائی ثنویت اور بعض مسیحی عقائد کے اختلاط پر تھا جس کی وجہ سے یہ کہنا دشوار ہے کہ مانی ایک اجتہادی زرتشتی تھا۔ یا ایک بدعتی عیسائی۔ عرب مؤرخین کا بیان ہے کہ مانی کا عقیدہ زرتشتی مذہب کے بطلان پر منحصر تھا۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ زرتشت کی تعلیم میں توحید کے ایک مبہم اعتراف کے پہلو بہ پہلو ثنویت کا عقیدہ بھی موجود تھا۔ البتہ مانی نے یہ موخرالذکر عقیدہ زیادہ واضح اور "مستند" کر دیا۔ اور یہ تلقین کی کہ کائنات دو ازلی و ابدی عناصر ہیں۔ نور و ظلمت اور ان کا خلق و تصرف بھی دو جداگانہ ہستیوں سے متعلق ہے۔ تمام خیر کا منبع نور اور تمام شر کا منبع ظلمت ہے۔ ان دونوں کے اتصال سے موجودات کی تخلیق ہوئی۔ کیونکہ نور بغیر کثافت کی آمیزش کے عالم شہود و حوادث میں جلوہ افروز نہیں ہو سکتا تھا۔ بقول غالب ؎

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی چمن زنگار ہے آئینۂ بادِ بہاری کا

اس اتصال یا آمیزش کی ابتدائی تحریک ظلمت کی طرف سے ہوئی۔ کیونکہ یہ قیاس ناممکن ہے کہ نور جو از سر تا پا خیر ہے شر کی جانب میلان کا اظہار کرے۔ حالانکہ شر اس کے لئے تمام و کمال مضرت و نقصان کا موجب ہے۔ خیر و شر کے ازلی و ابدی ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ ایک ہی شے سے دو متضاد افعال کا حدوث ممکن نہیں۔ آگ گرم کر سکتی ہے لیکن ٹھنڈا کرنے سے قاصر ہے۔ جو شے باعث خیر ہو وہ شر کا سبب نہیں بن سکتی۔ کہا جاتا ہے کہ مانی نے اپنی تعلیم کی تائید کے لئے متعدد کتابیں تصنیف کیں جن میں ثنوی عقائد کی تشریح کے علاوہ روح کی ہستی اور معاد کے متعلق تصریحات موجود تھیں۔ اس کو یہودیت سے بھی اسی قدر تنفر تھا۔ جسقدر بت پرستی سے مغائرت اور کہا جاتا ہے کہ اس کی ایک کتاب انبیائے بنی اسرائیل علیہم السلام کے بطلان اور تردید میں لکھی گئی تھی۔ بدھ اور زرتشت کو وہ نبی مرسل تسلیم کرتا تھا۔ حضرت عیسیٰؑ کے متعلق اس کا عقیدہ نہایت مبہم و دلچسپ تھا۔ یعنی یہ کہ وہ اس "مسیح صادق" کا مقر تھا جو اس کے خیال میں ایک نور کا ٹکڑا تھا اور جس کو وہ "مسیح مصلوب" سے ایک جداگانہ ہستی تصور کرتا تھا۔ موخرالذکر اس کے خیال میں "مسیح صادق" کا حریف اور "شبیہ" تھا۔ یہ عقیدہ مختلف شکلوں میں مسیحیت کے ان بعض فرقوں میں بھی جو ناستک (ادریتی یا عرفانی) فرقوں کی ذیل میں شمار کئے جاتے ہیں۔ موجود ہے اس کا یہ جزو کہ جو شخص مصلوب ہوا وہ اصلی اور سچا مسیح نہ تھا بلکہ اس کا مثیل یا شبیہ تھا۔ مسلمانوں کے اس عقیدہ سے مشابہ ہے جو وہ عموماً اس بارہ میں رکھتے ہیں۔ مانی خود کو بھی رسول برحق تصور کرتا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ وہ اس حکمت اور عمل کا ہادی ہے جسے ایک زمانہ میں بدھ نے ہندوستان میں زرتشت نے ایران میں نافذ کیا۔

یہ ہیں وہ عقائد جن کو مانی نے بطور ایک الہامی پیغام کے دنیا کے روبرو پیش کیا۔ اور جنہیں منجملہ ایک جماعت کثیر کے ایران کے بادشاہ شاپور ابن اردشیر نے بھی قبول کر لیا۔ اس بادشاہ کے عہد میں مانوی جماعت کو بہت فروغ حاصل ہو گیا اور یہ فروغ شاپور کے بیٹے ہرمز کے مختصر عہد حکومت میں بھی قائم رہا۔ لیکن شاپور کا پوتا بہرام مانی سے سخت برگشتہ اور منحرف ہو گیا۔ اس نے مانی کو ملک بدر کر دیا۔ اور اس کے مقلدین کو سخت سزائیں دیں۔ مانی کچھ مدت تک ہندوستان، تبت اور چین میں بسر اوقات کرتا رہا۔ لیکن بالآخر ایران واپس چلا آیا۔ اور بادشاہی حکم کے خلاف کرنے کی پاداش میں قتل ہوا۔ بہرام کے ان مساعی نے مانی اور اس کے فرقہ کا تو خاتمہ کر دیا۔ لیکن مانوی عقائد مانی کے ایک ہزار سال بعد تک بھی مختلف صورتیں اور قالب اختیار کر کے مشرق و مغرب میں نمودار ہوتے رہے۔ زندیق کی اصطلاح (جو لغوی طور پر عربی لفظ صدیق کی مرادف اور ہمصوت ہے) ابتدا میں مسلمان مانوی عقائد ہی کے پرستاروں کے لیے استعمال کرتے تھے۔ لیکن بعد میں یہ اصطلاح عمومی طور پر دہریہ اور لامذہب کے معنوں میں استعمال ہونے لگی۔ ان عقائد کا مسیحیت کے بعض مجتہد عالی بدعت مثلاً مرقیون اور بردیصان پر بہت گہرا اثر پڑا ہے اور اسلامی باطنیہ گروہ بھی ان کے لوث و آمیزش سے محفوظ نہیں رہا۔

مانی سے بہرام کی برگشتگی کا سبب ثنوی عقیدہ تو ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ ثنویت تو ایرانی طبائع کے موافق اور وہاں کے مذہبی تخیل کا جزو لاینفک ہے۔ غالباً جس چیز نے بہرام کو برانگیختہ کیا وہ مانی کی تعلیم کا یہ عقیدہ تھا کہ تمام موجودات خیر و شر کے اتصال سے پیدا ہوئے ہیں اور جب خیر شر کی ناگوار آمیزش اور آلائش سے نجات حاصل کر لے گی۔ تو کائنات و موجودات کا کوئی وجود باقی نہیں رہے گا۔ اس تعلیم کا لازمی نتیجہ رہبانیت ہے۔ کیونکہ وہ تمام اعمال جو موجودہ نظام کو قائم رکھنے میں اعانت کرتے ہیں۔ خیر کو شر سے مخلصی حاصل کرنے سے مانع ہوتے ہیں۔ اس بنا پر مانی مناکحت و تناسل سے انسانوں کو باز رہنے کی تلقین کرتا تھا۔ یہ خیالات، مانی نے غالباً بدھ مت سے اخذ کئے تھے۔ اگرچہ اس کے عقیدہ اور بدھ کی تعلیم میں یہ فرق تھا کہ بدھ اپنی نگاہ کو عالم محسوسات تک محدود رکھتا تھا اور یہ کہتا تھا کہ زندگی ہر ذی روح کے لئے باعث تکلیف ہے اور عمل خواہ کسی قسم کا بھی ہو اس تکلیف میں اضافہ کا موجب ہوتا ہے۔ لہذا نجات کا صرف ایک ہی طریقہ ہے کہ حتی الامکان عمل سے احتراز کیا جائے اور جلد از جلد آواگون یعنی تناسخ کے چکر سے آزاد ہونے اور نروان یعنی فنا حاصل کرنے کی کوشش کی جائے۔ مانی اس کے برعکس کائنات اور انسانی زندگی کو خیر و شر سے مرکب یقین کرتا تھا اور عمل حسنہ کو فی نفسہٖ اچھا جانتا تھا۔ اس کے ہاں نماز، روزہ اور دیگر عبادات کی کمی نہ تھی۔ لیکن چونکہ تمام مظاہرات فطرت اس کے فلسفہ

میں خیر پر شر کے جارحانہ اقدام کا نتیجہ تھے۔ اس لئے اس کا مقصد اعلیٰ بھی یہی تھا کہ جتنے جلد یہ کارخانۂ عالم
بند ہو جائے اتنا ہی اچھا ہے۔ شائد مانی کا یہ نظریہ بدھ مت کے ماسوا مسیحیت کے اس عقیدہ کا بھی
رہینِ منت ہے جس کی رو سے انسان فطرتاً گناہگار تصور کیا جاتا ہے۔ اور جس کی بدولت عیسائیوں کا
ایک گروہ بعض اعمال فطری مثلاً مناکحت و تناسل کو مذموم افعال تصور کرتا ہے۔ بہرحال زرتشتی ثنویت اور مانی کی ثنویت
میں یہ بین اختلاف تھا کہ زرتشتی ثنویت عرصۂ حیات کو نیک و بد ارواح و قویٰ کا میدانِ جنگ تصور کرتی تھی اور اس میں
یہ گنجائش تھی کہ انسان خود کو خیر کا علمبردار اور اپنے مخالف کو شر کا پرستار سمجھ کر اس سے نبرد آزما ہو سکے۔ مگر مانی کی ثنویت میں خیر اور شر
اس طرح مدغم ہو گئے تھے کہ اپنے عمل اور مخالف کے عمل میں کسی ما بہ الامتیاز کی گنجائش باقی نہ رہتی تھی۔
ظاہر ہے کہ اس نوع کے خیالات ایران کی شہنشاہی سیاست کے بالکل منافی تھے اور ان کا آخری نتیجہ نہیلزم
یعنی نظامِ تمدن کو نیست و نابود کرنا تھا۔ لہٰذا کوئی تعجب کا مقام نہیں اگر ایرانی سیاست نے مانی کی جماعت
کے ساتھ وہی سلوک روا رکھا۔ جو رومی سیاست مدت دراز تک عیسائیوں کے ساتھ کرتی رہی یا جو
ہندو سیاست نے موقع حاصل ہوتے ہی بدھ مت کے پیروان کے ساتھ کیا۔ مانی کے متعلق ایک اور
قابلِ ذکر امر یہ ہے کہ مشرق میں اس کی شہرت کا انحصار اس کے بنا کردہ مذہب سے بھی زیادہ اس کمال پر
ہے جو روایت عامہ کے بموجب اس کو فن مصوری میں نصیب تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کمال کا اظہار اس نے
ایک مرقع یا مجموعۂ تصاویر کی شکل میں کیا تھا جس کو وہ اپنی نبوت کی تائید میں مثل ایک معجزہ کے پیش کرتا
تھا اور جو ارژنگ مانی کے نام سے فارسی ادب میں ضرب المثل ہو گیا ہے۔ غالباً اس روایت کی بنا یہ
واقعہ ہے کہ مانی کے پیرو اپنی مذہبی کتابوں کو تصاویر اور نقش و نگار سے مزین کرنے کا ایک خاص ذوق
رکھتے تھے اور کچھ عجب نہیں اگر ان کتابوں کی یہ ظاہری خوشنمائی ان کے مطالب سے بھی زیادہ طبقۂ جہلا
میں مانوی عقائد کی اشاعت و تبلیغ کے لئے مفید ثابت ہوتی ہو۔ مانی کی تعلیم میں ایک اور چیز ہمارے کتاب
کے موضوع کے لحاظ سے خاص طور پر دلچسپ ہے۔ اس نے اپنے مقلدین کے پانچ طبقات قائم کئے
تھے۔ جن میں سے دو اعلیٰ ترین طبقے ابناء العلم کہلاتے تھے۔ تیسرا طبقہ مذہبی پیشوا یا پروہتوں کی حیثیت
رکھتا تھا۔ چوتھا طبقہ صدیقین (زنادقہ) یا اہل ایمان کا تھا اور پانچواں یعنی ادنیٰ ترین طبقہ ان عوام الناس کا
تھا جو مانوی تعلیم کو اعلیٰ طبقات سے سن کر اخذ کرتے تھے۔ اس قسم کی تقسیم باطنیہ اسلام میں بھی پائی جاتی ہے
اور علم کو ایمان سے افضل حیثیت دینا بھی باطنیہ کی روشِ خیال کے مطابق ہے۔ یہ چیزیں مانی اور باطنیہ
دونوں نے غالباً اسرار قدیمہ سے اخذ کی تھیں۔

مزدک اور اس کا مذہب | مانی کے کوئی تین سو سال بعد یعنی چھٹی صدی عیسوی کے آغاز میں

ایران نے ایک اور بانیٔ مذہب اور مدعی نبوت پیدا کیا۔ جس کا نام مزدک تھا۔ اس کی تعلیم کا آغاز نوشیرواں کے باپ قباد کے عہد سلطنت کے آخری دور میں ہوا۔ اور مؤرخین کا بیان ہے کہ ابتدا میں قباد خود بھی اس نئی تعلیم کی جانب کچھ مائل ہو گیا تھا۔ لیکن ہم کو تامل ہے کہ مزدک کی تعلیم کس حد تک نئی کہلانے کی مستحق ہے۔ مانی کی طرح اس کا میلان بھی ثنویت کی جانب تھا اور وہ بھی دو عناصر قدیم نور و ظلمت کا معتقد تھا۔ اس کے خیال میں اشیاء اور بنی نوع انسان کی بوقلمونی ان دو جواہر اصلی کی مختلف ترکیب سے ظہور میں آئی ہے اور ان دونوں کی باہمی آمیزش اور ان کی آخری جدائی اتفاقی حوادث ہیں لیکن مزدکی تعلیم کی خصوصیت اشتراکیت کا اصول ہے۔ اور یہی مزدک اور اس کی جماعت کے خلاف تعصبات کو مشتعل کرنے کا سب سے بڑا سبب ہو گیا۔ بیان کیا جاتا ہے۔ کہ مزدک لوگوں کو تلقین کرتا تھا۔ کہ سب انسان درجہ مساوات پر ہیں۔ شخصی ملکیت کا دستور شیطانی کارستانی ہے۔ جس کا مقصد خلق اللہ میں فتنہ و فساد پیدا کرنا ہے۔ کیونکہ دنیا کا ہر ایک برا کام حسد۔ لالچ یا غصہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اور یہ مذموم محرکات مساوات انسانی سے غفلت و اغماض کا نتیجہ ہیں۔ مانی کی رہبانیت مزدک کی تعلیم میں موجود نہ تھی۔ البتہ گوشت خوری اور خونریزی کی ممانعت تھی۔ مخالفانہ بیانات اس تعلیم کو اباحت یعنی اخلاقی قیود کو بالائے طاق رکھنے کا بھی متہم کرتے ہیں۔ اور کہا جاتا ہے کہ وہ عورتوں کے معاملہ میں بھی اشتراکیت کا قائل تھا۔ یہ اس قسم کا الزام ہے۔ جس کے متعلق صدق و کذب کا تصفیہ کرنا نہایت دشوار ہے۔

اکثر نئے مذاہب کی بابت ایسے الزامات کی موجودگی کی تاریخی شہادت ملتی ہے۔ بعینہ یہی الزام شروع میں عیسائیوں کے ذمہ رومتہ الکبریٰ اور دیگر مقامات میں لگایا جاتا تھا اور ان مظالم کا بہت بڑا سبب تھا جو قیصران روم عیسائیوں کے ساتھ روا رکھتے تھے۔ باطنیہ اسلام کے متعلق بھی اسی قسم کے اتہامات بجا یا بیجا طور پر مسلمان مؤرخین کی تحریرات میں بکثرت منقول ہیں۔ جہاں تک مال و متاع کی اشتراکیت کا تعلق ہے ہر ایک قلیل التعداد جماعت اس پر ایک حد تک عمل کرنے کے لئے مجبور ہے۔ آغاز اسلام میں جب مسلمانوں کی تعداد قلیل تھی۔ امداد باہمی کی غرض سے بعض اشتراکی اصول برتے جاتے تھے۔ لیکن عورتوں کے بارہ میں کسی دین و آئین کے پابند مذہب یا فرقہ نے اس نوع کے اصول کو جائز نہیں رکھا۔ بہر حال ایران میں اباحت اور اشتراکیت نسواں کی مذموم روایت کی موجودگی متواتر شہادت کی بنا پر لائق اعتبار معلوم ہوتی ہے۔ خواہ اس کو مزدک سے منسوب کیا جائے یا کسی اور شخص سے۔ اور اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ نوشیرواں نے جو سلوک مزدک اور اس کی امت کے ساتھ کیا وہ زیادہ تر ان کی ایسی ہی بداعمالیوں کے یقین پر مبنی تھا۔ ۵۲۸ء یا ۵۲۹ء میں نوشیرواں نے اپنے باپ قباد کی اجازت و علم سے مزدک

اور اس کے تمام مقتدر پیروان کو ایک ضیافت کے بہانہ سے جمع کر کے قتل کروا دیا اور جہاں کہیں مزدکی عقیدہ کے لوگوں کا پتہ چلا۔ ان کی تخریب و استیصال کی کوشش کی۔

سطور بالا میں مذکور ہو چکا ہے کہ قباد ابتدا میں مزدک کی تعلیم کی جانب مائل تھا لیکن یا تو وہ اس تعلیم کی مضرت سے رفتہ رفتہ آگاہ ہو گیا یا اپنے بھائی جاماسپ کی بغاوت سے خائف ہو کر اس نے اپنے اس خطرناک میلان سے توبہ کر لی اور اپنے بیٹے نوشیرواں کو اجازت دے دی کہ وہ مزدکی جماعت کے ساتھ جو چاہے سلوک کرے۔

ایرانی فلسفہ اور مذہب

ایرانی فلسفہ اور مذہب کے مطالعہ سے اب تک جو منکشف ہوا وہ یہ ہے کہ اسلام کے ظہور سے قبل ایرانی تفکرات ایک قسم کی مادی ثنویت کی حد سے آگے نہیں بڑھے تھے۔ اور اس میں اس روحانیت کا کوئی نمایاں مظاہرہ نہیں پایا جاتا۔ جو آرین اقوام کی آبائی ملک تصور کی جاتی ہے۔ اکثر مغربی مورخین جو سامی اقوام کے اکتسابات اور خصوصاً اسلام کی تنقیص کو اپنا مآل کار تصور کرتے ہیں۔ اسلامی روحانیات یعنی تصوف اور باطنیہ اسلام کی تعلیم کو تمام و کمال ایران اور مجوسیت سے منسوب کر دیتے ہیں۔ حالانکہ ایسی قطعی رائے کے جواز کے لئے کوئی تاریخی دلائل ہم کو میسر نہیں آئے۔ وحدت وجود یا ہمہ اوست کا مسئلہ ایرانی دماغ کی خاص پیداوار خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن ایران کے ماقبل اسلام فلسفہ اور مذہب سے اس قسم کے مسائل پر کوئی خاص روشنی نہیں پڑتی۔ ان مورخین میں سے بعض کا خیال ہے کہ ایران میں متصوفانہ خیالات کی نمو یونانی تاثرات کا نتیجہ تھی۔ اسی بادشاہ ایران نوشیرواں کے عہد میں بعض یونانی فلسفی جو نو افلاطونی گروہ فلاسفہ سے تعلق رکھتے تھے۔ مشرقی روم (یعنی بائیز نطیم) کے شہنشاہ جسٹینین کی تنگ نظری اور تعصب سے مفرور ہو کر ایران پہنچے۔ نوشیرواں نے اپنے ملک میں ان کو نہایت مدارات سے رکھا۔ اور پھر ایک موقعہ پر شہنشاہ روم سے ان کی جان و آزادی کی ضمانت لے کر ان کی مراجعت وطن کا انتظام کر دیا۔ اگرچہ یونانی فلسفہ کی تصانیف کے کوئی تراجم اس زمانہ کی فارسی زبان میں موجود نہیں لیکن یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ان مہاجر فلسفیوں نے ضرور ایرانیوں کو اپنے عقائد کی تلقین کی ہو گی۔ اور یہی تلقین بعد میں اسلامی تصوف کی بانی اور محرک ہو گئی۔ اس استدلال کا اصلی مدعا یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کی ایجاد کا شرف جو یورپ کی نگاہ میں بھلی معلوم ہوتی ہو۔ اسلام کو ہرگز نہ ملنا چاہئیے اور اس تنگ نظری کے تحت میں وہ اس مسلمہ منطقی اصول کو بھی عملاً نظر انداز کر دیتے ہیں کہ کوئی واقعہ جس کی موجودگی کے لئے ایک سے زیادہ اسباب کا جمع ہونا ضروری ہے ان میں سے کسی ایک سبب کا انفرادی طور پر نتیجہ نہیں خیال کیا جا سکتا۔ اگر تصوف اور باطنی تعلیم اسلام میں خارجی عناصر کی آمیزش

کے نتائج ہیں تو اسلام کو بھی ان کی تکوین میں اسی قدر دخل ہے جتنا کہ خارجی اثرات کو اور چونکہ اسلام کے زاویۂ نگاہ سے عربی اور عجمی کی تمیز ایک بے معنی چیز ہے۔ اس لئے بھی ان متعصب مؤرخین کی سعی بالکل بیکار معلوم ہوتی ہے۔ بہر حال اتمام حجت کے طور پر یہ ضروری ہے کہ یونانی فلسفہ کی عام روش پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے اور خصوصاً اس جدید افلاطونی فلسفہ پر ایک مختصر تبصرہ کیا جائے۔ جس نے مسلمہ طور پر مسلمان مفکرین اور متصوفین کو اپنے تاثرات سے مستفید کیا ہے۔

یونانی فلسفہ

ایرانی تفکرات کی مانند یونانی فلسفہ کا آغاز بھی ایک قسم کی ثنویت سے ہوتا ہے۔ اور جس طرح ابتدائی خیال ثنویت سے گزر کر وحدت یا توحید کے آستانہ تک پہنچ گیا تھا اسی طرح یونانی استدلال نے کثرت کائنات کو کسی قانون یا نظام کے ماتحت بنانے کی سعی میں ایک مسبب الاسباب یا محرک اول کے خیال تک رسائی حاصل کرلی تھی۔ لیکن یونانی ثنویت نور و ظلمت کے استعارہ کی بجائے مادہ اور روح کے تقابل پر مبنی تھی اور بجائے نور و ظلمت کی آویزش کے مادہ اور روح کی آمیزش کو اپنا آماجگاہ سمجھتی تھی۔ اوائل زمانہ کے یونانی فلسفی طبیعات سے زیادہ دلچسپی رکھتے تھے۔ اور ان کے نظریات زیادہ تر تخلیق کائنات اور کثرت اشیاء کے معمات کو حل کرنے کے لئے وضع کئے گئے تھے۔ یونانی روحانیات کو روایتاً حکیم فیثا غورس سے منسوب کیا جاتا ہے اور افلاطونی فلسفہ (قدیم وجدید) کا ایک ماخذ اس حکیم کی تعلیمات تھیں جو اس حلیم کے نام لیوا گروہ فلاسفہ میں سینہ بہ سینہ محفوظ چلی آتی تھیں۔ لیکن فیثا غورس کے ذاتی کوائف و عقائد کے بارہ میں اسقدر کم معلومات موجود ہیں کہ اُن کی تشریح چنداں مفید نہیں خیال کی جاسکتی۔ افلاطون اور ارسطو کے زمانہ میں جس کو یونانی فلسفہ کا عہد زریں خیال کیا جاتا ہے۔ ماوراء الطبیعات کے مسائل یعنی روح اور خدا کی ہستی اور ان کا انسان سے تعلق یونانیوں کے ذہین طبائع کے لئے ایک دلچسپ مشغلہ بن گئے تھے۔ افلاطون کے تخیلات تجربہ اور مشاہدہ سے زیادہ وجدان اور شاعری پر منحصر تھے۔ اس کا خیال تھا کہ کائنات کی تمام اشیاء اپنی ہستی کے لئے ایک غیر مرئی عالم امثال پر منحصر ہیں۔ جس میں ان اشیاء کے اصلی اور واقعی نمونے موجود ہیں۔ چونکہ مجسم ہونے سے قبل انسانی ارواح بھی اسی عالم کی مکین تھیں اور وہاں کے موجودات کی یاد جسم سے تعلق پیدا ہونے کے بعد بھی ایک حد تک باقی رہتی ہے۔ اس لئے جب وہ اس دُنیا کی کسی چیز کو دیکھتی ہیں۔ تو اس کے جوہر کو شناخت کر لیتی ہیں۔ اس خیال کے مطابق جس چیز کو ہم علم کہتے ہیں وہ ایک قسم کا حافظہ ہے۔ اور تعلیم کا صحیح مقصد یہ ہے کہ روح کے اس حافظہ کو تقویت دے۔ انسان کے جملہ حواس میں بصارت سب سے زیادہ کارآمد ہے۔ کیونکہ اس سے اشیاء کا براہ راست عینی مشاہدہ ہو سکتا ہے۔ اور حُسن کا احساس بھی زیادہ تر اسی حس سے متعلق

ہے۔ حُسن کو افلاطون اپنے عالم امثال میں سب سے اونچا درجہ دیتا تھا اور شائد یہ کہنا غلط نہ ہو کہ وہ ذات باری کو حُسنِ ازلی سے تعبیر کرتا تھا۔ اس طور پہ تحسین و محبّت یعنی وہ جذبات جو انسانی قلب میں حُسن کے مشاہدہ سے موجزن ہو جاتے ہیں۔ خداشناسی اور تقرب الٰہی کا ذریعہ تصور کئے جاسکتے ہیں۔ افلاطون کا فکران شاعرانہ خیالات تک ہی محدود نہ تھا۔ اس نے اور فلسفیانہ مباحث مثلاً اخلاقیات اور سیاسیات پر بھی بہت سے انوکھے اور قیمتی نظریات قائم کئے ہیں۔ لیکن اس کے تابعین کو جس چیز نے زیادہ مسخر و مسحور کیا ہے وہ اس کا عجیب و غریب عالم امثال اور اس کا حسن و تحسین کا مفرط ذوق ہی ہے۔ ارسطو کا رجحان خیال اپنے استاد افلاطون سے مختلف تھا۔ اس کو کسی مفروضہ عالم امثال سے بہت زیادہ اس عالم کے موجودات سے دلچسپی تھی اور اس نے اپنے فلسفہ کو تجربہ اور مشاہدہ کی مضبوط بنیادوں پر قائم کرنے کی کوشش کی۔ اس کی ہمہ گیر نظر اپنے زمانہ کے تمام مروجہ علوم و فنون پر حاوی تھی۔ اور اکثر علوم کے مبادیات کی تفتیش میں ارسطو کا ایک نمایاں حصہ ہے۔ چونکہ وہ اپنے فکر و تخیل کو تجربہ و مشاہدہ کے مطابق بنانے کی سعی کرتا تھا اس کے قیاسات بعض اور یونانی فلسفیوں کی مانند بالکل بے بنیاد نہیں۔ لیکن ان میں وہ دلکشی بھی موجود نہیں جو افلاطون کے شاعرانہ تخیلات اور وجدانی تفکرات میں پائی جاتی ہے۔

عرب اور فلسفہ یونان

جب عربوں کو یونانی فلسفہ سے تعلق خاطر پیدا ہوا تو ارسطو اور افلاطون کے فلسفیانہ مساعی کو ایک زمانہ گزر چکا تھا اور ان کے نظریات اور قیاسات میں بہت سے اضافات اور حواشی منسلک ہو چکے تھے۔ علاوہ بریں عربوں نے کبھی براہ راست فلاسفۂ یونان کی تصانیف سے استفادہ کرنے کی جستجو نہیں کی بلکہ زیادہ تر ان کا انحصار ان تراجم پر تھا جو شامی اور جزیرۃ العرب کی دیگر السنہ میں یہودی اور مسیحی مترجمین نے یونانی زبان سے کئے تھے اور جن میں سے اکثر انواع و اقسام کے نقائص و اغلاط سے لبریز تھے۔ یہ یہودی اور مسیحی مترجمین فلسفہ سے زیادہ دینیات کے ذوق سے سرشار تھے۔ جب وہ کسی یونانی فلسفی کا ترجمہ یا تفسیر کرتے تھے تو ان کا اصلی مطمح نظر ان کے اپنے ذاتی عقائد ہوتے تھے۔ جن کے لئے اس یونانی فلسفی کی تصنیفات میں سے تائید و جواز کی صورتیں تلاش کی جاتی تھیں۔ ان کے مقلد مسلمان بھی فلسفہ اور مذہب کے مابین کوئی فرق و تمیز ملحوظ نہ رکھ سکے۔ وہ فلاسفۂ یونان کے نظریہ اور قیاس کو بھی ایک قسم کا مذہب تصور کرتے تھے۔ اور ان کی ہمیشہ یہ کوشش رہتی تھی کہ اسلامی عقائد اور اس مفروضہ مذہب کے درمیان مطابقت اور موافقت پیدا کی جائے۔ لہٰذا عربی فلسفہ نے کبھی فلسفۂ ارسطو کے اس حصّہ کو صحیح طور پہ نہیں سمجھا۔ جو تجربہ اور مشاہدہ کے ذریعہ سے واقعات کو جمع کرنے اور پھر ان واقعات کے متعلق کوئی رائے

قائم کرنے پر مشتمل تھا۔ لیکن ارسطو کی وضع کردہ اصطلاحات اور عقل و روح کے متعلق اس کے بعض نظریات جو کئی وجوہ سے ناقص نفسیاتی تجزیہ اور غیر مکمل طبعی معلومات پر مبنی تھے۔ اسلامی حلقوں میں بہت رواج پاگئے اور صدیوں تک مسلمان مفکرین کا تختۂ مشق بنے رہے۔ ارسطو کے مقابلہ میں افلاطون کا فلسفہ دینیات سے رابطہ اور قرابت قائم کرنے کے لئے بہت زیادہ موزوں تھا۔ خصوصاً افلاطونی فلسفہ کی وہ تفسیر جو اس کے مقلدین فیلو اور فلاطینوس کے مساعی کا نتیجہ تھی اور جسے مجموعی طور پر مغرب میں نوافلاطونی فلسفہ اور مشرق میں فلسفۂ اشراق کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

ہندی فلسفہ

انبیا علیہم السلام کی الہامی تعلیم سے قطع نظر کر کے اگر دیکھا جائے تو افلاطون کے اقوال مذہب و اخلاق کے ربط کا ایک ایسا صاف و صریح منظر پیش کرتے ہیں جس کی مثال قدیم فلسفہ اور مذہب میں کہیں اور نہیں دکھائی دیتی۔ اگرچہ یہ امر مسلم ہے کہ افلاطون نے حکیم سقراط اور فیثاغورس کی تعلیمات سے استفادہ کیا تھا۔ لیکن ان موخر الذکر حکیموں کی کوئی تصنیف موجود نہیں اور ان کے عقائد کے متعلق ہماری معلومات ان کے تابعین اور خود افلاطون کی شہادت پر مبنی ہیں۔ یونانی فلسفہ کے مقابلہ میں جو فلسفیانہ نظام پیش کیا جاسکتا ہے وہ ہند قدیم کا فلسفہ ہے لیکن اول تو تاریخی ثبوت و شہادت کے مفقود ہونے کی وجہ سے اس فلسفہ کے مختلف مدارج و مراحل کے لئے مکان و زمان کا تعین دشوار ہے اور بہت ممکن ہے کہ اس کے بعض عناصر جن کو ہند کی قدیم پیداوار خیال کیا جاتا ہے۔ دراصل کسی بعد کے زمانہ میں خود یونان سے اس ملک میں لائے گئے ہوں۔ اور دوسرے تمام قدیم ہندی فلسفہ کا ماحصل الٰہیات کے متعلق صرف یہ تھا کہ اس عالم رنگ و بو کی کوئی حقیقت نہیں۔ اور اس کی نمود محض فریب نظر ہے۔ ایک موجود حقیقی کا اعتراف ضروری ہے۔ لیکن اس کی ذات و صفات کی تشخیص ممکن نہیں۔ آدمی کی روح بھی اس موجود حقیقی کا ایک جز ہے۔ جو عارضی طور پر تناسخ کے سلسلہ میں گرفتار ہوگئی ہے اور بعض طریقوں کو اختیار کر کے اس قید سے نجات حاصل کرسکتی ہے۔ ان طریقوں کا انحصار عقل و فہم سے زیادہ کشف و وجدان پر ہے۔ موجود حقیقی کو حسن اخلاق سے کوئی علاقہ نہیں۔ کیونکہ اس کی معرفت نفی صفات کی مستلزم ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مہاتما بدھ کی تعلیم اعلےٰ ترین اخلاق کی حامل ہے۔ لیکن اس میں خدا پرستی کی مطلق گنجائش نہیں۔ اور عبد و معبود کا تفاوت بالکل مفقود ہے۔ لہٰذا عمومی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ ہند کے فلسفہ قدیم میں الٰہیات اور اخلاق کے درمیان ربط پیدا کرنے کی کوئی سعی نہیں کی گئی۔ اور مذہب کا جو مفہوم الہامی تعلیم کی بدولت اس وقت تمام دنیا میں مقبول ہے۔ اس کی مثال اگر کہیں قدیم زمانہ میں ملتی ہے تو وہ فلاسفر یونان، خصوصاً افلاطون ہی کے اقوال میں ملتی ہے۔

افلاطون کی الٰہیات

افلاطون تین قسم کی الٰہیات کا مقر تھا۔ شاعرانہ الٰہیات۔ عمرانی الٰہیات۔ اور طبعی یا فطری الٰہیات۔ شاعرانہ الٰہیات سے اس کی مراد دیوتاؤں اور دیویوں کے وہ قصص و حکایات تھیں جو کم و بیش تمام قدیم اقوام میں رائج تھیں۔ عمرانی الٰہیات ان مراسم و اعمال کے مجموعہ کا نام ہے جو قدیم سیاست کے لوازمات میں شامل تھے۔ یعنی بعض رسومات مذہبی کی ادائگی مذہبی تیوہاروں کا انصرام اور اس قسم کے اور عبادات و اعمال جن کی ریاست ذمہ وار قرار دی جاسکتی تھی اور جن کو رعیت کی انفرادی زندگی سے بہت کم تعلق تھا۔ طبعی یا فطری الٰہیات سے مراد وہ معرفت الٰہی تھی جو علم حقائق کی فلسفیانہ تعلیم کا ایک اہم اور لازمی حصّہ تھی۔ افلاطون کی نگاہ میں الٰہیات کی صرف یہی تیسری قسم تصدیق و احترام کی مستحق تھی۔ اگرچہ پہلی دو اقسام کی ضرورت کا وہ قطعی طور پر منکر نہ تھا طبعی الٰہیات کے ضمن میں وہ تین قسم کے عقائد کو انسانی کردار کے لئے نہایت مذموم و مضر خیال کرتا تھا۔ اوّل خدا کی ہستی سے انکار۔ دوسرا یہ عقیدہ کہ خدا کا وجود تو ممکن ہے لیکن خدا کو انسانی معاملات سے کوئی سروکار نہیں۔ اور دُنیا کا کارخانہ حق و باطل کے قوانین سے مستغنی ہے اور تیسرا یہ عقیدہ کہ گو وہ کارخانہ قانون الٰہی کا تابع ہو لیکن گناہگار شخص محض مسرفانہ نذر و نیاز کی بدولت اپنے گناہوں کے مواخذہ و مکافات سے بچ سکتا ہے۔ خدا کی ہستی کا جو ثبوت افلاطون نے پیش کیا ہے وہ مختصر طور پر یہ ہے۔ کہ کائنات میں ہر ایک شئے متحرک ہے اور حرکت کے لئے کسی محرک کا ہونا لازمی ہے جسم انسانی کی محرک روح ہے۔ ارواح نیک و بد دونوں قسم کی ہوسکتی ہیں۔ ان کی بھلائی یا بُرائی کا اندازہ ان حرکات سے ہوسکتا ہے۔ جو ان کے سبب واقع ہوتی ہیں۔ اگر وہ حرکات منظم ہوں۔ تو رُوح کی نیکی پر دلالت کرتی ہیں۔ لیکن اگر وہ حرکات غیر منظم ہوں تو روح کی بدی کا یقین ہوسکتا ہے۔ کائنات کی تمام حرکات خصوصاً اجرام فلکی کا دَور ایک مکمّل نظام و قاعدہ کا پابند نظر آتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حرکات کو وجود میں لانے والی روح کامل حسن و خوبی سے متصف اور نقائص سے مبّرا ہے۔ یہی رُوح کل یا نفس کل افلاطون کی نگاہ میں معبود حقیقی ہے۔ اور اسی کو وہ خدا کہتا ہے۔ اس استدلال سے صاف ظاہر ہے کہ اپنے استاد سقراط کی مانند اس کی روش خیال بھی موحدانہ تھی۔ اگرچہ اس کی تصانیف میں خدا کے ساتھ اکثر جگہ خداوندوں یا دیوتاؤں کا بھی ذکر آتا ہے۔ نیز یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ وہ خدا کو ان امثال یا اشکال سے ایک جداگانہ ہستی خیال کرتا تھا۔ جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ اس کا تخیل خدا کے متعلق ایک ایسے محرک کا تھا۔ جو اپنی حرکت خود ایجاد کرتا ہے اور اس کا ارتباط ان اشکال یا امثال کے ساتھ یہ ہے کہ حرکات الٰہی کی تنظیم اشکال و امثال کے مکاشفہ حقیقی کا نتیجہ ہے۔ افلاطون روح کے بقا اور معاد کا بھی قائل تھا۔ اور جنت و دوزخ کے

علاوہ اعراف (یعنی ایک ایسی جگہ جہاں ارواح اپنے بداعمال کی مکافات سے سبکدوش ہو کر عالم علوی کے قابل بن سکیں) کا بھی تخیل اس کے ذہن میں موجود تھا۔ معاد کی بابت اس کے خیالات میں متناسخہ عقائد کی آمیزش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن یہ امر مشکوک ہے کہ آیا وہ درحقیقت ایک روح کے بار بار اس دنیا میں مجسم ہو کر آنے کا معتقد تھا یا نہیں۔ اغلب خیال یہ ہے کہ وہ مسئلہ تناسخ کو محض ایک شاعرانہ استعارہ کے طور پر استعمال کرتا تھا۔ اور اس کا اصلی مفہوم روح کا استدراجی ارتقا تھا جس کی بدولت روح انسانی پستی سے رفعت کی جانب صعود کر سکتی ہے۔

ارسطو اور نو افلاطونی فلاسفہ

ارسطو کے فلسفہ کا میلان معقولات کی طرف تھا۔ افلاطون خدا کو روح کل سے تعبیر کرتا تھا۔ ارسطو نے اسے عقل کل سے تعبیر کیا۔ اور اس تغیر خیال کا عملی نتیجہ یہ ہوا۔ کہ تمام کائنات کے حکومت الٰہی کے تابع ہونے کا تصور جو افلاطون کے تفکرات میں نہایت واضح تھا۔ ارسطو کی قیاس آرائیوں میں بالکل محو ہو گیا۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ ارسطو کا اسلامی دینیات و کلام پر بہت گہرا اثر پڑا ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو جن اثرات کو ارسطو سے منسوب کیا جاتا ہے۔ وہ یا تو اس کے فلسفہ کے ان اجزاء و عناصر سے تعلق رکھتے ہیں۔ جن کا موجد و معلم افلاطون تھا اور یا ارسطو کے فلسفہ کی ان تشریحات سے ماخوذ ہیں جو نو افلاطونی فلسفیوں کے فکر و خیال کا نتیجہ تھیں۔ اور جن میں ارسطو کے عقائد کو بہت محرف شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ نو افلاطونی فلسفیوں کے زمرہ میں فیلو اور فلوطینس خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ فیلو اسکندریہ کا باشندہ اور یہودی الاصل تھا۔ اس کی فلسفیانہ مساعی زیادہ تر توریت کی روایات کو یونانی فلسفہ کے ساتھ مطابق کرنے پر منحصر تھیں اور اس اعتبار سے اس کی تصانیف ان مسیحی اور مسلمان فلسفیوں کے لئے ایک نمونہ ہیں جو وحی و حدیث کو فلسفہ کے موافق بنانے کی کوشش میں سرگرداں رہے ہیں۔ فلوطینس جس کو فلاسفہ یونان کی صف اوّل میں جگہ دی جاتی ہے۔ کائنات کے ایک ایسے مکاشفہ کا متمنی تھا جو ہر حیثیت سے کامل اور مربوط تصور ہو سکے۔

ہم ابھی ذکر کر چکے ہیں کہ افلاطون خدا کو عالم امثال سے ایک جداگانہ ہستی تصور کرتا تھا اور اس نے ان دونوں کے درمیان جو رابطہ قائم کیا تھا۔ وہ قدرے غیر واضح تھا۔ علاوہ بریں افلاطون کے روح کل کے تصور اور ارسطو کے عقل کل کے تخیل کے درمیان بھی کوئی واسطہ یا تعلق پیدا کرنا ضروری تھا۔ فلوطینس کا پیشرو فیلو انسانی عقل و حواس کو علم حقیقت کے حصول کے لئے ناکافی خیال کرتا تھا۔ اس کے خیال میں عقل و حواس کے علاوہ ایک اور قوت مدرکہ بھی انسان میں موجود ہے۔ جو خدا شناسی کا ذریعہ ہو سکتی ہے۔ اور جس کی تقویت و تجدید کے لئے زہد و اتقا کی ضرورت ہے۔ صحیح علم و ایمان میں کوئی فرق نہیں

کیونکہ دونوں کا مقصد خدا کی معرفت اور تقرب ہے۔ مسیحی تثلیث کے مقابلہ میں فیلو نے الوہیت کی تین شکلیں قرار دیں۔ ایک خدا جس کے متعلق قیل وقال کی گنجائش نہیں۔ دوسرے کلمہ یا خیال جو افلاطون عالم امثال پر حاوی ہے۔ تیسرے کلمہ یا خیال کی مادی شکل جس سے مراد کائنات ہے۔ ان میں سے دوسری شکل پہلی کا نتیجہ اور تیسری دوسری کا نتیجہ ہے۔ اور اس طرح یہ تثلیث توحید کی منافی نہیں۔ یہ افلاطونی تثلیث کسی نہ کسی شکل میں باطنیہ اسلام کے اکثر فرقوں میں پائی جاتی ہے۔ فلوطینس بھی فیلو کی طرح عقل و فہم کو حقیقت کے صحیح ادراک سے قاصر خیال کرتا تھا۔ اور وجد یا کشف کو جس میں جزو و کل کے درمیان کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ علم حقیقی کی ایک ہی ممکن بنیاد قرار دیتا تھا۔ ایک خدا کو تین شکلوں میں تصور کرنے کا عقیدہ فلوطینس کے فلسفہ میں بھی موجود ہے۔ وہ کہتا تھا کہ تمام کائنات قوت حیات و نمو سے لبریز ہے۔ اور یہ زندگی بغیر حرکت کے ممکن نہیں۔ لیکن اس حرکت کو غیر ارادی یا کورانہ نہیں تصور کیا جاسکتا۔ بلکہ اس میں ارادہ اور مقصد کی کارفرمائی صاف نظر آتی ہے۔ زندگی اور روح لازم و ملزوم ہیں۔ اس سے خدا نفس کل یا روح کل سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ چونکہ زندگی کا سبب عاقلانہ حرکت ہے۔ اس لئے خدا کو عقل کل بھی خیال کر سکتے ہیں جس کا مظاہرہ تمام کائنات میں موجود ہے۔ لیکن ہستی و خیال یعنی نفس و عقل دونوں سے بالاتر احدیت ہے۔ جس کی توصیف سے انسانی نطق و فہم عاجز ہے۔ جو نہ محرک ہے نہ متحرک جس سے سب چیزیں پیدا ہوئیں لیکن جو خود کسی اور شے سے پیدا نہیں ہوئی۔ اس ذات قدیم و ازلی نے عقل یا کلمہ کو پیدا کیا اور عقل نے روح یا نفس کی تخلیق کی۔ اس طرح فلوطینس کی تعلیم کے مطابق الوہیت کی تین شکلیں قرار پائیں۔

(۱) احدیت جو اپنے تخلیقی عمل کو ہر وقت جاری رکھتی ہے۔

(۲) عقل کل جو تمام موجودات میں جاری و ساری ہے۔

(۳) نفس کل جو تمام زندگی اور نمو کی علت ہے۔

فلسفہ قدیم زیادہ تر تین سوالوں کے جواب کا متلاشی تھا۔

(۱) کیا انسانی علم الیقین کے درجہ تک پہنچ سکتا ہے؟

(۲) کیا خدا کی کوئی تعریف ہوسکتی ہے؟

(۳) کیا کائنات کی تخلیق کی کوئی وجہ بیان کی جاسکتی ہے؟

نو افلاطونی فلسفیوں نے پہلے سوال کا جو جواب دیا وہ مختصر طور پر یہ ہے۔ کہ بشری عقل و استدلال کے ذریعہ سے یقینی علم کا حصول ناممکن ہے۔ لیکن انسان میں بعض ایسے قوی ہیں جو معرفت حقیقی کا ذریعہ بن سکتے ہیں۔ ہندو فلسفی بھی اسی روش خیال کے قریب پہنچ گئے تھے لیکن ان کے لئے ظواہر پرستی کی قیود

سے آزاد ہو نائیت پرستی کی وجہ سے ناممکن تھا ۔ اور اس لئے مافوق العقل قوتوں کی جو تعریف ان کے ہاں پائی جاتی ہے ۔ وہ سحر و توہمات اور بے معنی نفس کشی و ریاضت کی حد سے آگے نہ بڑھ سکی ۔ دوسرے سوال یعنی ذات باری کی تعریف و توصیف کے متعلق نو افلاطونی تخیلات کی تشریح کی جا چکی ہے ۔ تیسرے سوال کا جواب جو اس گروہ فلاسفہ نے دیا وہ یہ ہے کہ اگر کائنات کو خدا سے کوئی جداگانہ شے تصور کیا جائے ۔ تو ثنویت کا عقیدہ ناگزیر ہے ۔ اگر کائنات کو خدا نے کسی اور شے سے پیدا نہیں کیا ۔ تو خدا نے اپنے جوہر سے تخلیق کیا ہے ۔ کائنات خدا کی عقل فعال کا مظہر ہے ۔ عقل کے لئے فعل لازمی ہے ۔ کیونکہ کوئی قوت جو عمل سے عاری ہو دراصل قوت نہیں خیال کی جا سکتی لہذا عمل تخلیقی فطرت الہیٰ کے لوازمات سے ہے ۔ پروکلس نے جو فلوطینس کے تابعین میں تھا یہ کوشش کی کہ مختلف عقائد کو ایک سلسلہ میں منسلک کرے اور مذاہب مروجہ کے ساتھ علاقہ پیدا کرنے کے لئے اس نے وحی و الہام کو بھی حصول علم کا ایک ذریعہ تسلیم کر لیا ۔

نو افلاطونی فلسفہ اغلاق و اختلاف کا ایک گنجان جنگل ہے ۔ جس میں راہ راست کی تلاش نہایت دشوار ہو جاتی ہے لیکن یہ مختصر اور سطحی تبصرہ اس امر کے اعتراف کے لئے کافی ہے کہ اس کے بیشمار اجزا باطنی اور متصوفہ تعلیمات میں مخلوط ہو گئے ہیں ۔ مثلاً متصوفہ اور باطنیہ اسلام دونوں خلق کائنات کو لمعات کے استعارہ میں ملبوس کرتے ہیں ۔ اسمٰعیلیہ خدا اور انسان کے درمیان پانچ لمعات کا وجود تسلیم کرتے تھے ۔ یعنی عقل کل ۔ نفس کل ۔ مادہ قدیم ۔ زمان ازلی و مکان ازلی ۔ مادہ ۔ مکان و زمان کو ازلی و قدیم ماننے کی ضرورت ان کو اس لئے پیش آئی کہ اسمٰعیلیہ وحدت وجود کے قائل نہ تھے ۔ اور ان کا منتہائے خیال دو موجودات کا اعتراف تھا ۔ جن میں سے ایک عامل اور دوسری معمول تصور کی جا سکے ۔ ان کی اصطلاح میں عامل کو مفید یا سابق اور معمول کو مستفید کہا جاتا تھا لیکن مفید و مستفید دونوں سے بالاتر وہ ایک ایسے وجود کے قائل تھے جس کے لئے کوئی نام و صفت موزوں نہیں ہو سکتی جس کے بارہ میں کسی معقول مقالہ کی گنجائش نہیں ۔ اور جو ہماری عقیدت و عبادت سے مستغنی ہے ۔ اسمٰعیلیہ کی یہ تثلیث و توحید بظاہر نو افلاطونی نظریات کا عکس معلوم ہوتی ہے ۔ ان دونوں کے درمیان ایک اور دلچسپ وجہ مماثلت بیان کی جا سکتی ہے ۔ نو افلاطونی فلاسفہ کائنات کی اشیاء کو عالم امثال کی شبیہات خیال کرتے تھے ۔ چنانچہ اسمٰعیلیہ بھی پیغمبر یا ناطق کو عقل کل ۔ اساس یا صامت کو نفس کل ۔ اولیا کو مادہ قدیم اور حجت و داعی کو علی الترتیب ملاء و خلاء یا مکان و زمان کے مظاہرات تصور کرتے تھے لیکن اسمٰعیلیہ اور نو افلاطونی فلاسفہ میں ایک اصولی اختلاف یہ تھا کہ اسمٰعیلیہ علم حقائق کو ایک امام منصوص

کی تعلیم پر حصر کرتے تھے لیکن نو افلاطونی فلاسفہ انسان کے ذاتی کشف وجدان کو اس قسم کے علم کے حصول کا سب سے بڑا ذریعہ قرار دیتے تھے۔ اگرچہ ان میں سے بعض وحی والہام کے مفاد کے بھی مقر تھے۔ لہذا اس بارہ میں اسمٰعیلیہ کے مقابلہ میں متصوفہ ان سے قریب تر خیال کئے جا سکتے ہیں۔ بہرحال یونانی فلسفہ کی نمود اکثر اسلامی فرقوں میں پائی جاتی ہے۔ اور یہ اثر اسلام تک محدود نہیں بلکہ مسیحیت اور یہودیت کے بھی بہت سے فرقوں میں یہی اثر کارفرما نظر آتا ہے۔ دینیات کو ارسطو سے زیادہ افلاطون خصوصاً اس کی نو افلاطونی تفسیر سے بہت زیادہ سروکار رہا ہے۔ حتیٰ کہ بعض مؤرخین افلاطون کو بدعات مذہبی کا سرچشمہ کہتے ہیں۔ اکثر مسلمان فلاسفہ اس مغالطہ میں رہے کہ وہ ارسطو کی تعلیمات سے استفادہ کر رہے ہیں۔ حالانکہ جن خیالات ونظریات کو وہ اپنے پیشِ نظر رکھتے تھے، وہ خیالات افلاطون کے دماغ سے ایجاد ہو کر نو افلاطونی فلاسفہ کی تحریف وتشریح کے بعد ان تک پہنچے تھے۔

مسلمان متکلمین یونانی فلسفہ کے اثرات باطنی اور متصوفہ فرقوں کے لئے مخصوص نہیں۔ بلکہ کم وبیش یہ اثرات ان فرقوں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ جو اسلام کی اصلی وروایتی تعلیم کے حامل ہونے کا ادعا کرتے ہیں۔ اسلام کا تمام فلسفہ اور بیشتر علم کلام یونانی فلسفہ کا مرہون ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جب بنو امیہ کے زمانہ میں مسلمانوں کو یہ ضرورت پیش آئی کہ بطور خود مسائل کائنات پر غور کریں تو جو چیز ان کے لئے نقطۂ آغاز ہو سکتی تھی وہ یونانی فلسفہ تھی جس کے بہت سے تراجم شامی اور جزیرۃ العرب کی دوسری زبانوں میں مسیحی اور یہودی مترجموں کی سعی سے موجود تھے۔ خلفائے بنو امیہ اپنی لامذہبی کی بدولت مسیحی اور یہودی علماء کو بھی اسی نظر سے دیکھتے تھے جس نظر سے کہ مسلمان فقہا اور محدثین کو اور مذہبی بحث ومباحثہ ان کے اوقات فرصت کا دلچسپ مشغلہ تھا۔ مسلمان مجبور تھے کہ عیسائیوں اور یہودیوں کے مقابلہ میں اپنے عقائد کو معقولات کے پیرایہ میں پیش کریں اور اس طرز استدلال کو اختیار کریں جو یہودی اور عیسائی متکلمین کے پسند خاطر تھی۔ یونانی فلسفہ کے مسلمات اس استدلال کی بنیاد تھے لیکن جیسا کہ ہم کئی بار اشارہ کر چکے ہیں۔ اس زمانہ کا یونانی فلسفہ افلاطون وارسطو کی خالص تعلیم نہ تھا۔ بلکہ اس میں بہت سے مشرقی عناصر مخلوط ہو گئے تھے۔ مثلاً نو افلاطونی فلاسفہ کے تخلیقی نظریات جن میں کائنات کی خلق کو نور الوہیت کے لمعات سے تشبیہ دی گئی ہے۔ شائد مجوسیوں کی نور پرستی سے ماخوذ ہے اور ان کا وحدت وجود کا عقیدہ ہند ومفکرین کے نظریات سے مشابہ ہے۔ اگرچہ ہندو فلسفہ میں وحدت کو بطور ایک طبعی نظریہ کے پیش کیا گیا ہے۔ اور اس میں خداطلبی کا وہ وجدانی ذوق موجود نہیں جو نو افلاطونی فلاسفہ کا منتہائے خیال ہے۔ علاوہ بریں مسیحی اور یہودی متکلمین وحی والہام کے معتقد تھے۔ اور ان میں کائنات

کو منتہم اور متناہی تصور کرنے کا عقیدہ بھی موجود تھا۔ جو عبرانی و عربی روش خیال کا لازمی نتیجہ ہے۔ لہذا وہ فلسفہ جس کو مسلمان یونان کا فلسفہ سمجھتے تھے۔ دراصل بہت سے مختلف اور متضاد عناصر کا ایک مجموعہ یا مرکب تھا۔ مسلمان متکلمین اور فلاسفہ اپنی سادگی کی وجہ سے اس کو ایک مربوط نظام خیال باور کرنے لگے اور اس الجھن میں پڑ گئے کہ کسی طرح اس کو مذہب کے ساتھ مطابق کیا جائے۔ اس ناممکن سعی نے تین مختلف نتائج پیدا کئے۔ کچھ لوگ تو مذہب کے اصولوں کو مسلمات قرار دے کر فلسفہ میں محض تائیدی دلائل کے متلاشی ہوئے۔ ان کو اسلامی علم کلام کا بانی تصور کرنا چاہیئے اور ان میں گروہ معتزلہ کو ہر اعتبار سے شرف تقدیم حاصل ہے۔ بعض اشخاص نے عملاً مذہب سے قطع تعلق کر لیا اور مطلق معقولات پر انحصار کیا۔ اگرچہ ان میں سے اکثر مذہب کو عوام کے لئے ایک سیاسی اور معاشرتی ضرورت تسلیم کرتے تھے۔ یہ لوگ اصطلاحی طور پر فلسفی کہلانے کے مستحق ہیں۔ تیسری جماعت ان لوگوں کی ہے جنہوں نے فلسفہ سے کم و بیش استفادہ کر کے شجر اسلامی میں نئی نئی شگوفہ کاریاں کیں اور اسلامی عقائد کی سادگی اور صفائی کو رنگین یا مکدر کرنے کی کوشش کی۔ اس جماعت میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جن کو صحیح طور پر مخترعین اور مبتدعین کے نام سے ملقب کیا جا سکتا ہے۔ اور جن کا مقصد اولیٰ عقائد مذہبی کی تخریب و تحریف تھا۔ اور وہ لوگ بھی شمار ہو سکتے ہیں جو اپنے دلوں میں مذہب کا حقیقی وجدان اور خدا پرستی کا خالص ذوق رکھتے تھے۔ اور جو صرف اس بات کے متمنی تھے کہ مذہب میں قلب انسانی کی تسکین و تشفی کیلئے کافی سرمایہ بہم پہنچایا جائے اور روایتی عقائد کی یبوست کو ذاتی اور نفسیاتی کشف و جذبے کی آبیاری سے تازگی بخشی جائے۔ باطنیہ اور متصوفہ دونوں ہی تیسری جماعت میں داخل ہیں۔ دونوں کی تعلیمات میں یونانی فلسفہ کی نمود پائی جاتی ہے۔ مسلمانوں میں جہاں کہیں بھی روح کے ارتقائی مدارج، معراج کمال یا کائنات کے مختلف عوالم (مثلاً عالم ناسوت، عالم ملکوت وغیرہ) کا ذکر آئے یا حسن کو معرفت الٰہی اور عشق کو وصال الی اللہ کا وسیلہ بیان کیا جائے۔ وہاں یہ باور کرنے کا کافی موقعہ ہے کہ ان موضوعات کا اصلی ماخذ قرآن و حدیث سے زیادہ مروجہ یونانی فلسفہ خصوصاً اس کی افلاطونی نوع ہے۔

دینیات اسلامی کے ارتقاء اور مسلمان مفکرین کی تقسیم کی ایک اور طریقہ سے یوں تشریح کی جا سکتی ہے کہ اسلام میں ابتدا سے تین عناصر موجود تھے۔ نقل۔ عقل و کشف باطنی اور اگرچہ ان کی ترکیب میں خارجی اثرات کو ضرور دخل رہا ہے لیکن قرآن مجید اور احادیث سے اس امر کی تصدیق و شہادت پیش کی جا سکتی ہے کہ یہ تینوں عناصر بانیٔ اسلام کی روحانی سرشت میں موجود تھے۔ ان کا مزید نشو و نما جمہور اسلام کی زندگی سے اتنا تعلق نہیں رکھتا جتنا کہ بعض منتخب افراد کے سوانح حیات سے رکھتا ہے۔

لیکن چونکہ یہ منتخب افراد عوام میں احترام کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ اس لئے ان کے خیالات عوام کے عقائد میں بھی سرایت کر گئے۔ ان افراد میں سے بعض نقل یا روایت کو عقل و کشف سے مرجح خیال کرتے تھے۔ اور عقائد و اعمال کو تقریباً بالکل حضرت پیغمبر صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم اور ان کے تابعین کے منقولات پر حصر کرنا چاہتے تھے۔ ان کی جماعت ہمیشہ قلیل اور کم اثر رہی۔ اور اس وقت بھی سوائے وہابی اور چند محدود فرقوں کے کوئی اسلامی گروہ اس روش خیال کا پابند نظر نہیں آتا۔ تاریخی اعتبار سے شاید اس تقیید عقائد کو مستحسن خیال کیا جائے۔ لیکن اس کی اہمیت اس واقعہ سے بہت کم ہو جاتی ہے کہ پہلی صدی ہجری میں احادیث نبوی کی تنقید اور تحقیص پر بہت کم توجہ ہوئی۔ اور مسلمہ طور پر عہد بنو امیہ کی مسموم فضا میں بہت سی موضوعہ احادیث پیدا ہو گئیں جن کی صحت کا مطلق اعتبار نہیں ہو سکتا۔ مسلمان فقہاء اور علماء کی کثیر تعداد ہر زمانہ میں نقل کے ساتھ عقل کو معاملات دین میں استعمال کرنے کی حامی رہی ہے۔ اور یہ چیز اہل بدعت اور روایتی مذہب کے پیروان دونوں میں مشترک ہے۔ تیسرا گروہ صوفیہ کا ہے جو مذہب کو عقل و نقل دونوں سے بالاتر اور انسان کے ذاتی کشف و وجدان کا نتیجہ خیال کرتے ہیں۔ اگرچہ وہ ایک حد تک نقل و عقل کو بھی کام میں لاتے ہیں لیکن ان کو روحانی ترقی و مذہبی تلقین کے لئے کافی نہیں سمجھتے۔ ظاہر ہے کہ حامیان نقل و روایت ہر ایک خارجی اثر کو مخاصمانہ اور معاندانہ نگاہ سے دیکھتے ہونگے۔ لیکن اہل عقل اور صاحبان کشف دونوں خارجی اثرات کے اخذ و قبول کی صلاحیت رکھتے تھے اور ان سے واقعاً کم و بیش متاثر ہوئے ہیں۔



باب سوم

شیعہ عقائد اور سیاست شیعی کی ابتداء

شیعہ مخلصین اور زیدیہ

شیعہ فرقوں کا شمار اور ان کے اختلاف عقائد کی تفصیل تاریخ اسلام کا ایک نہایت دشوار اور پیچیدہ معمّہ ہے۔ باب اوّل میں ہم ان انواع عقائد کا مختصر تذکرہ کر چکے ہیں۔ جن پر مختلف شیعہ فرقوں کی تفرلق مبنی ہے۔ ان عقائد میں سے بعض اعتدال بعض غلو کا میلان رکھتے تھے۔ اور یہ فطرت انسانی کا ایک المناک پہلو ہے کہ اعتدال کی نسبت غلو زیادہ موثر ثابت ہوتا ہے۔ شیعان علیؑ کے معتدل اجزا جن کو بعض مؤرخین نے شیعہ مخلصین کے نام سے موسوم کیا ہے۔ کچھ تو مرور دہر کے بعد اہل سنت و جماعت میں مدغم ہو گئے اور بعض نے شیعہ زیدیہ کے نام سے ایک مستقل حیثیت وہستی اختیار کر لی۔ زیدیہ کے متعدد فروع ہیں۔ لیکن ان سب کا اس رائے پر اتفاق ہے۔ کہ سیدنا علیؓ کے بعد ان کے سبط اکبر سیدنا حسنؓ اور ان کے بعد سیدنا حسینؓ امام ہیں مؤخرالذکر کے بعد وہ ان کے صاحبزادے علیؓ الملقب بہ زین العابدینؓ کو منصب امامت کا مستحق خیال کرتے ہیں۔ اور اس مرحلہ تک ان کا عقیدہ شیعہ اکثریت کے عقیدہ سے متحد ہے۔ لیکن امام زین العابدینؓ کے بعد انہوں نے جمہور شیعہ کے مسلک سے انحراف کر کے امام زین العابدینؓ کے بڑے بیٹے امام محمد باقر سے روگردانی کی اور ان کے فرزند اصغر حضرت زید کے شریک حال ہو گئے اور اسی لئے زیدیہ کے نام سے موسوم ہوئے۔ زیدیہ امامت کو حضرت علیؓ کی اولاد کا حق تصور کرتے ہیں۔ لیکن اس کو کسی خاص سلسلہ یا خاندان کے لئے محدود نہیں کرتے۔ ان کا عقیدہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امامت علویین میں سے اس شخص کا حق ہے جو اپنے حق کی حمایت میں تلوار اٹھائے۔ اور مخالفین کا مقابلہ کر سکے۔ اس عقیدہ کی بنا پر اس گروہ کا یہ مسلک رہا کہ اولاد علیؓ میں سے جس نے بنو امیہ یا بنو عباس کے خلاف علم جہاد بلند کیا۔ اس کے ساتھ ہو گئے۔ ائمہ زیدیہ کی تفصیل کسی قدر مشکوک ہے لیکن مندرجہ ذیل

شجرہ سے ان مدعیان خلافت کے ناموں کا پتہ چل سکتا ہے جنہوں نے اموی حکومت کے آخری دور اور عباسی حکومت کے آغاز میں اپنے دعوے کی حمایت میں جدو جہد کی اور ناکام رہے ہے۔

علیؓ (۱)

حسنؑ (۲) — حسن مثنیٰ — علی، حسین؛ عبداللہ — محمد نفس زکیہ (۷)، ابراہیم (۸) — قاسم (مراقش کے شریف ان کی اولاد ہونے کے مدعی ہیں)، ادریس (جن کی اولاد زمانہ مابعد میں اسپین و افریقہ کے خاندان ادریسی کی بانی ہوئی)

حسینؑ (۳) — علی زین العابدین (۴) — زید (۵) — یحییٰ (۶)، عیسیٰ (۷)

اس شجرہ میں قوسین کے اعداد سے زیدیہ کے اماموں کا تسلسل و شمار معلوم ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ امر توجہ طلب ہے۔ کہ حضرت محمد نفس زکیہ اور حضرت عیسیٰ ابن زید دونوں کے بالمقابل ایک ہی عدد (۷) ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس موقعہ پر زیدیہ میں اختلاف نمودار ہو گیا۔ اور ان میں سے بعض نے ایک امام کو تسلیم کیا اور بعض نے دوسرے کو۔ نیز یہ امر بھی ملحوظ خاطر رہنا چاہیئے کہ (۸) کے بعد آئمہ زیدیہ کا سلسلہ منقطع نہیں ہو گیا۔ وہ آج بھی موجود ہے اور یمن میں اس فرقہ کا امام وجاہت دینی اور حکومت دنیوی دونوں سے متمتع ہے۔ لیکن بنو عباس کی حکومت کے استحکام کے بعد زیدیہ کی سیاسی اہمیت مفقود ہو گئی اور ان کے آئمہ کے لئے کوئی میدان عمل باقی نہیں رہا۔ اصول و فقہ کے اعتبار سے زیدیہ اور اہل سنت وجماعت میں شروع سے چنداں فرق نہ تھا۔ اس لئے اس فرقہ کے مختلف فروع میں وہ تنوع خیالات پیدا نہیں ہو سکا جو اور فرق شیعہ کا مابہ الامتیاز ہے اور اسی لئے ہمیں اپنے موضوع کے لحاظ سے ان سے بہت کم سروکار ہے۔

شیعی عقائد اور عبداللہ ابن سبا

شیعہ جماعت میں غالی عقائد کی بنا حضرت عثمانؓ کی خلافت کے آخری دور میں پڑ گئی تھی اور اس کی وجہ غالباً ایک طرف تو وہ برگشتگی تھی جو اس جماعت کے دلوں میں بنو امیہ کی سیدنا علیؓ اور ان کے خاندان کے خلاف بنو امیہ

کی مخاصمانہ روش سے پیدا ہو گئی تھی اور دوسری طرف وہ مایوسی تھی جو متقی اور دیندار مسلمان قرونِ اولیٰ کے مذہبی نظام کی بربادی اور شکست کی وجہ سے محسوس کرنے لگے تھے۔ فطرتِ انسانی کا خاصہ ہے کہ جب یاس اور ناامیدی کا غلبہ ہوتا ہے تو انسان کی توقعات حدودِ عقلی سے تجاوز کر کے کسی ایسے معجزہ یا مافوق العادت واقعہ کی منتظر ہو جاتی ہیں جو ناساعد حالات اور ناگوار کوائف کو ناگہانی طور پر ختم کر کے ایک ایسی خوشگوار فضا پیدا کر دے جس کی آرزو اور تلاش اس کے اپنے قلب میں موجود ہے۔ اکثر مغربی مؤرخین شیعہ عقائد کو ایران کی پیداوار خیال کرتے ہیں اور تشیع اور تصوف دونوں کو آریائی طبائع کے اس ردِ عمل کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ جو ایک سامی مذہب کے ان پر بجبر و اکراہ مسلط کر دئے جانے کے خلاف پیدا ہونا ممکن ہے۔ اگرچہ اس عمومی حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ جب کوئی قوم اپنے سابقہ عقیدہ کو ترک کر کے ایک جدید مذہب اختیار کرتی ہے تو اس مذہب کو . . . .

. . . . اپنے سابقہ عقیدہ کے سانچے میں ڈھال لیتی ہے۔ اور اپنے مناسب حال اور موافق طبع بنا لیتی ہے۔ لیکن ایرانیوں کو تشیع یا تصوف کا موجد قرار دینا مورخانہ نگاہ میں ساقط الاعتبار ہے شیعہ جماعت کی ابتدائی تکوین خلافت کے اختلاف کی بدولت ہوئی۔ اور اس میں غالی عقائد کی ایجاد ایک ایسے شخص سے منسوب کی جاتی ہے۔ جو نسب کے اعتبار سے یہودی اور توطن کے اعتبار سے یمنی عرب تھا۔ یہ شخص عبداللہ ابن وہب ابن سبا المعروف بہ ابن السودا تھا۔ یہودی الاصل ہونے کی وجہ سے اس کا دماغ قربِ قیامت اور مسیح موعود کے ظہور کی ان پیشگوئیوں سے ضرور متاثر ہوگا جو اسیری بابل کے زمانہ سے لے کر اس وقت تک یہودیوں میں بکثرت شائع ہو چکی تھیں۔ ان پیشگوئیوں کا ماحصل یہ تھا۔ کہ عنقریب کوئی مامور من اللہ آنے والا ہے۔ جو ظلم و جور کا خاتمہ کر کے دنیا کو عدل و انصاف سے معمور کر دے گا اور اس سلطنتِ الٰہی یا آسمانی بادشاہت کو قائم کرے گا جو یہودیوں کی مذہبی تمنا اور روحانی آرزو کا منتہا تھی۔ عبداللہ ابن سبا کی تبلیغ حضرت عثمانؓ کی خلافت میں شروع ہوئی۔ اور کم از کم ابتدا میں وہ اپنے تبلیغی مساعی کو اسی اخفاء اور ستر کے ساتھ عمل میں لاتا تھا۔ جو اکثر شیعہ مبلغین کا شیوہ رہا ہے۔ اس کا میدانِ عمل عراق سے لے کر مصر تک تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ مسلمانوں کو مسئلہ رجعت کی تلقین کرتا تھا۔ اور کہتا تھا کہ مجھ کو ان مسلمانوں پر تعجب ہوتا ہے جو حضرت عیسیٰؑ کے دوبارہ دنیا میں آنے پر یقین کرتے ہیں۔ لیکن حضرت محمد صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے دوبارہ دنیا میں آنے کا یقین نہیں کرتے۔

سیدنا علیؑ کی شہادت کے بعد وہ ان کے متعلق بھی اسی قسم کے عقائد کا اظہار کرتا تھا۔ وہ یہ

بھی کہتا تھا کہ جس طرح حضرت یوشعؑ ابن نون حضرت موسیٰؑ کے وصی اور خلیفہ تھے۔ اسی طرح سیدنا علیؑ حضرت پیغمبر کے وصی ہیں۔ حضرت ابوبکرؓ۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ پر سب و شتم کا آغاز بھی عبداللہ ابن سبا سے منسوب کیا جاتا ہے اور سیدنا علیؑ کی ذات وصفات کے متعلق غالی عقائد کا بانی بھی اسی کو خیال کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ سیدنا علیؑ نے اپنے دورِ خلافت میں اس کے فاسد عقائد کی بنا پر اس کے قتل کا حکم دے دیا تھا۔ لیکن عوام الناس نے اس کے حق میں رحم کی التجا کی۔ اِس لئے سیدنا علیؑ نے بجائے قتل کے مملکت اسلامی سے اخراج کا حکم صادر کر دیا۔ اور وہ مدائن چلا گیا۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ وہ اور اس کے پیرو جناب امیرؑ کے حکم سے آگ میں ڈال دئے گئے۔ لیکن یہ روایت کم مستند معلوم ہوتی ہے۔ بہرحال عبداللہ ابن سبا غالباً ملّت اسلامی میں پہلا شخص تھا۔ جس نے ان متشدّد عقائد کا علانیہ اظہار کیا۔ جن سے عام طور پر شیعہ گروہ کو متہم کیا جاتا ہے۔ اور جو واقعاً اس گروہ کے غالی فرقوں میں موجود رہے ہیں۔ اور جس نے ان عقائد کی نشر و اشاعت کے لئے دعوت و تبلیغ کا وہ مخفی طریقہ اختیار کیا۔ جس پر بعد میں بہت سے شیعہ فرقے عمل پیرا ہوئے۔ ان عقائد میں زیادہ نمایاں سیدنا علیؑ کی الوہیت اور ان کی رجعت کا عقیدہ ہے۔ جس کو بعض شیعہ فرقوں نے اُنکے بعد ان کی اولاد امجاد یعنی آئمہ اہل بیت پر بھی حاوی کر دیا۔ نیز شیخین اور حضرت عثمانؓ کے حق میں طعن و تشنیع کی مذموم رسم بھی غالباً عبداللہ ابن سبا کی بنا کردہ ہے۔ ان واقعات کی وجہ سے اکثر لوگ جو شیعہ عقائد سے تخالف رکھتے ہیں۔ ان عقائد کو یہودیت سے ماخوذ تصور کرتے ہیں۔

مختار اور فرقہ کیسانیہ

معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ ابن سبا اپنی مستعدی کے باوجود کوئی مستقل جماعت یا فرقہ قائم نہیں کر سکا۔ اور اگرچہ بعض مؤرخین حضرت عثمانؓ کے قتل کی سازش میں اس کی شرکت کے قائل ہیں۔ لیکن سیاست اسلامی میں اس نے یا اس کے مقلدین نے کوئی نمایاں حصہ نہیں لیا۔ تاریخی نقطۂ نگاہ سے شیعہ گروہ کا پہلا مقتدر اور وقیع فرقہ فرقہ کیسانیہ ہے۔ جس کا بانی مختار ابن ابی عبید الثقفی تھا۔ مستند روایات شاہد ہیں کہ کیسان مختار کا لقب تھا۔ اور یہ عربی لفظ کیس سے مشتق ہے۔ جس کے معنی دانا یا عقلمند ہیں۔ اسی لئے یہ جماعت کیسانیہ کے نام سے موسوم ہوئی۔ بعض مؤرخین یہ کہتے ہیں کہ کیسان کوئی اور شخص تھا۔ جو سیدنا علیؑ کا غلام تھا۔ اور جس نے مختار کو علویوں کی حمایت پر آمادہ کیا تھا۔ لیکن یہ قول غلط فہمی پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ مختار کی نسبت بھی یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے سیدنا علیؑ کے سایۂ عاطفت میں پرورش پائی تھی۔ جمہور شیعہ کے خلاف کیسانیہ سیدنا علیؑ کے فرزند حضرت محمدؒ ابن حنفیہ کی امامت کے مقر تھے اور ان میں سے بعض ان کے حق کو جناب حسینؑ کے حق

پر فائق قرار دیتے تھے۔ اور اس کے ثبوت میں یہ کہتے تھے کہ جنگ جمل و صفین میں سیدنا علیؓ نے ان کو اپنا علمبردار مقرر کیا تھا۔ حضرت محمدؒ کی والدہ قبیلہ بنی حنفیہ سے تھیں۔ اس رعایت سے وہ ابن حنفیہ کے نام سے مشہور ہیں۔ یہ امر مشکوک ہے کہ ان کا فرقہ کیسانیہ سے کس حد تک عملی تعلق تھا۔ اس فرقہ کا آغاز تو غالباً سیدنا علیؓ کی شہادت کے بعد ہی ہوگیا تھا۔ لیکن اس کی سیاسی جدوجہد واقعہ کربلا کے بعد شروع ہوئی۔ اس واقعہ سے جو ہیجان اور برہمی عام طور پر ملت اسلامی میں پیدا ہوگئی تھی۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ ایک طرف تو عبداللہ ابن زبیر نے اموی سلطنت کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور خود خلیفہ بن بیٹھا۔ اور دوسری طرف مختار نے خون حسینؓ کے انتقام کو اپنا مقصد قرار دے کر بنوامیہ کے ممالک پر تاخت و تاراج شروع کردی۔ کچھ عرصہ تک عبداللہ ابن زبیر نے مختار سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ کیونکہ اس کی کاروائیاں جہانتک کہ ان کا نتیجہ بنوامیہ کی طاقت کا انہدام تھا اس کے اپنے دعویٔ خلافت کے لئے مفید تھیں لیکن جب مختار کو اپنے مقصد میں غیر متوقع کامیابی ہوئی اور اسنے سیدنا حسینؓ کے سب قاتلوں اور دشمنوں کا قلع قمع کردیا۔ تو عبداللہ ابن زبیر نے اس کے خلاف اعلان جنگ کردیا۔ اس جنگ کا نتیجہ یہ ہوا کہ مختار نے عبداللہ کے بھائی مصعب ابن زبیر کے مقابلہ میں شکست کھائی۔ اور مصعب نے اس کو نہایت وحشیانہ طریقہ سے قتل کروادیا۔ مختار کی حامیانہ سرگرمی کا نتیجہ حضرت محمد ابن حنفیہ کے لئے چنداں مفید ثابت نہیں ہوا۔ وہ اموی حکومت اور عبداللہ ابن زبیر دونوں کی نگاہ میں مبغوض ہوگئے۔ ایک مدت تک قید میں رہے اور ۸۱ھ میں انتقال فرمایا۔

اگرچہ کیسانیہ گروہ کے بعض افراد حضرت محمدؒ ابن حنفیہ کو امامت کے بارہ میں حضرت امام حسنؓ اور حضرت امام حسینؓ پر ترجیح دیتے تھے۔ جس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ حضرت امام حسنؓ نے معاویہ سے صلح کرلی تھی اور حضرت امام حسینؓ بھی حکومت وقت کے خلاف کسی جارحانہ اقدام کا ارادہ نہ رکھتے تھے۔ لیکن بعد میں اس گروہ کا اس عقیدہ پر اتفاق معلوم ہوتا ہے کہ امامت سیدنا علیؓ کے بعد سیدنا حسنؓ اور ان کے بعد سیدنا حسینؓ کو منتقل ہوئی۔ اور ان دونوں کے بعد حضرت محمدؒ ابن حنفیہ امام ہیں۔ جب موخرالذکر کا انتقال ہوگیا۔ تو کیسانیہ کی ایک جماعت اس عقیدہ کی ہوگئی کہ محمدؒ ابن حنفیہ مہدی موعود ہیں اور دراصل مرے نہیں۔ بلکہ لوگوں کی نگاہ سے غائب ہوگئے ہیں۔ عنقریب دنیا میں واپس آئیں گے۔ اور اپنی حکومت تمام روئے زمین پر قائم کریں گے۔ معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ ابن سبا کی تعلیم و تبلیغ کا مسموم اثر اس زمانہ کی شیعہ جماعت میں کافی سرایت کرچکا تھا۔ کیونکہ کیسانیہ نہ صرف محمدؒ ابن حنفیہ کے حی و قائم ہونے کا یقین رکھتے رکھتے تھے۔ بلکہ ان میں سے بعض ان کی الوہیت کا اعتقاد بھی رکھتے تھے۔ چنانچہ تواریخ میں مذکور

مہدی

ہے۔ کہ ان میں سے ایک شخص حمزہ بن عمارہ نے دعویٰ کیا کہ حضرت محمدؐ ابن حنفیہ نعوذ باللہ خدا ہیں اور وہ خود ان کا فرستادہ نبی ہے۔ مدینہ اور کوفہ کے بعض شیعہ اس کے ہم خیال ہو گئے۔ امام محمدؐ باقر کو اس کے ان فاسد عقائد کا علم ہوا۔ تو انہوں نے اپنے ہواخواہوں کو حمزہ کی گمراہی میں شریک ہونے سے متنبہ کیا اور اکثر شیعہ اس سے بیزار اور محترز ہو گئے۔ حمزہ کی نسبت یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے محرمات کو حلال کر دیا تھا اور اس کا قول تھا کہ جس نے امام زمان کی معرفت حاصل کر لی۔ اس کے لئے حرام و حلال۔ گناہ و ثواب کی تمیز باقی نہیں رہتی۔ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فاسد عقائد اور مذموم اعمال جن کی وجہ سے بعد میں قائم ہونے والے فرقہ اسمٰعیلیہ کی بعض فروع نے ملاحدہ کا لقب حاصل کیا۔ دراصل کیسانیہ کی ایجاد تھے۔ اور چونکہ اس واقعہ کے متعدد شواہد موجود ہیں کہ کیسانیہ کے باقیات اسمٰعیلیہ فرقہ کے قیام کے بعد اس فرقہ میں مخلوط ہو گئے تھے۔ اس لئے بہت ممکن ہے کہ اسمٰعیلیہ کی تعلیمات کے مخرب اخلاق اجزا۔ ان کا ملحدانہ میلان اور ان کے مذموم اعمال کیسانیہ روایات کے انجذاب کے نتائج ہوں۔ شیعی عقائد کے ارتقا کے اس مرحلہ تک پہنچنے کے بعد دو ایک تصریحات ضروری معلوم ہوتی ہیں سب سے زیادہ مقدم تو یہ تنبیہ ہے کہ شیعہ عقائد کو عبداللہ ابن سبا یا فرقہ کیسانیہ کی مخربانہ تعلیمات کا ماحصل قرار دینا ایک ایسی غلطی ہے جس میں اکثر مخالف مؤرخین دانستہ یا نادانستہ طور پر مبتلا ہو گئے ہیں۔ اگرچہ اس اعتراف سے چارہ نہیں کہ ان تعلیمات کا شیعہ عقائد پر بہت گہرا اثر پڑا ہے اور ان عقائد کی جو اشکال اس وقت موجود ہیں وہ کم و بیش ان تعلیمات سے ملوث معلوم ہوتی ہیں خصوصاً امام کے منصب کے متعلق جو غالی اور متشدد خیالات اس وقت شیعہ جماعت کے طبقہ عوام میں رائج ہیں۔ وہ عبداللہ ابن سبا اور کیسانیہ کا ورثہ معلوم ہوتے ہیں۔ شروع میں امامت خلافت کا دوسرا نام تھا۔ اور مسئلہ امامت کے متعلق شیعہ نظریہ صرف اس حد تک تھا۔ کہ سیدنا علیؓ رسولؐ خدا کی نیابت اور مسلمانوں کی سیادت کے سب سے زیادہ اہل اور مستحق ہیں۔

لیکن قلیل مدت کے اندر اس مسئلہ نے ایک نئی صورت اختیار کر لی۔ شیعہ عقیدہ نے امامت کو مثل رسالت کے ضروریات دین میں داخل کر دیا۔ اور امام کو ان تمام صفات سے متصف کر دیا۔ جو انبیاء کے لئے مخصوص تھیں۔ یا دوسرے لفظوں میں امامت کو رسالت کا ایک لازمی جزء قرار دے دیا۔ جس کے بغیر مقصد رسالت کی تکمیل ممکن نہیں ہو سکتی۔ اس کے بعد کچھ لوگ ایسے پیدا ہوئے جنہوں نے امام کو نہ صرف رسول کے برابر بلکہ اس سے بھی برتر قرار دیا۔ انتہا یہ ہے کہ امام کو خدا کا مظہر یا اوتار تصور کر کے الوہیت سے مدغم کر دیا۔ اور اس کے ضمن میں بعض ائمہ کی حیات ابدی اور قیام دوامی کے

مقر و معتقد ہو گئے۔ (باقی صفحہ ۱۴۲ کتاب ہٰذا)

شیعی سیاست

اس ارتقائے عقائد کے پہلو بہ پہلو سیاست شیعی کا طریق کار یہ رہا۔ کہ مختلف اوقات میں خانوادہ امامت میں سے کسی فرد کو اپنا امام قرار دے کر حکومت وقت کے خلاف مخفی سازش یا اعلانیہ مخالفت کا اقدام کیا۔ اور جب اس سعی میں ناکامی ہوئی تو کچھ اشخاص تو توقف و انتظار کے مسلک پر عامل ہو گئے۔ یعنی یہ عقیدہ اختیار کر لیا کہ امام زندہ ہیں اور ان کی رجعت کا منتظر رہنا چاہیئے۔ لیکن کثیر تعداد نے امامت کے سلسلہ کو جاری رکھا۔ اور ایک امام کے بعد دوسرے امام کے متلاشی ہوئے۔ یا امامت کو ایک خاندان کی میراث تسلیم کر کے دائرہ انتخاب کو محدود کر دیا۔ مختلف شیعہ فرقوں میں سے بعض کے ائمہ ایسے اشخاص ہیں جو خود امامت کے مدعی تھے اور حکومت وقت کے خلاف سازش و خروج میں شریک تھے۔ لیکن ان میں سے بیشتر اشخاص ان سیاسی سرگرمیوں سے بالکل بے تعلق تھے۔ جو ان کے معتقدین کی جانب سے ظہور میں آتی تھیں اور ان کی اپنی زندگی زاہدانہ عزلت اور بے نیازانہ انکسار کا نمونہ تھی۔ جن تصریحات کو ہم ضروری خیال کرتے ہیں۔ ان میں مسئلہ امامت کے ارتقا کی مندرجہ بالا مختصر کیفیت کے بعد اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ شیعی عقائد کا یہ ارتقا ابتدا سے لے کر انتہا تک خود عربوں کے درمیان اسلام کی اوّل صدی میں تقریباً مکمل ہو گیا تھا۔ اور اس میں ہمیں کسی جگہ بھی اس ایرانی جدت آفرینی کا ثبوت نہیں ملتا۔ جس کو بعض مؤرخین نے شیعہ مذہب کی بنا کا سبب قرار دیا ہے۔ اگر کوئی خارجی اثر نمایاں ہے تو وہ یہودیوں کے بعض عقائد کا اثر ہے۔ جو ہر لحاظ سے اسلامی طبائع کے موافق تھا۔ مثلاً مہدویت کا تخیل جو یقیناً یہودیوں کے مسیحی توقعات کا عکس تھا۔ یا بعض ائمہ کو حیّ و قائم تصوّر کرنے کا اعتقاد جو یہودیوں کے بعض انبیاءؑ کی حیاتِ ابدی کے عقیدہ سے مشابہ معلوم ہوتا ہے۔ یا مطلق یہ خیال کہ سیدنا علیؑ اور ان کی اولاد امجاد مذہبی سیادت کی تنہا حقدار ہے جو یہودیوں کی اس عقیدہ کی مانند ہے۔ جس کی بنا پر وہ حضرت ہارونؑ اور ان کی اولاد کو حضرت موسیٰ کا جانشین اور ان کی مذہبی میراث کا مالک قرار دیتے تھے۔

غرضکہ شیعہ عقائد کے جس اصول کو بھی لیا جائے۔ کوئی وجہ یہ باور کرنے کی معلوم نہیں ہوتی کہ وہ ایران یا کسی اور غیر ملک میں وضع ہوا۔ بلکہ اس کی توجیہ کے لئے اسلام اور اس کے ملحقہ مذاہب یعنی یہودیت اور مسیحیت میں کافی تمثیلات مل جاتی ہیں۔ اپنے مولد و منشاء کے اعتبار سے بھی شیعی تحریک کو ایران سے زیادہ جزیرۃ العرب سے تعلق تھا کیونکہ اس تحریک کا تاریخی مرکز عراق تھا۔ جہاں عرب۔ یہودی اور ایرانی عناصر مختلط نظر آتے ہیں۔ یہاں سے یہ تحریک عرب فوجوں کے ذریعہ سے دیگر مقامات (بحرین

شام۔ یمن اور شمال مغربی ایران وغیرہ) میں نافذ ہوئی اور ابتدا میں ایران کا بہت قلیل رقبہ دیلم۔ قم۔ اور مشہد) واقعاً شیعیت سے متاثر ہوئے تھے۔ قم کے بارہ میں یہ یاد رکھنا چاہئیے کہ وہ دراصل کوفہ کے عربوں کی ایک نو آبادبستی تھی۔ ایران کے دیگر حصص میں تشیع صرف پیشہ ور جماعتوں کے لئے حکمران اور متمول طبقہ کے خلاف جذبات کے اظہار کا ایک پیرایہ تھا۔ یہ خیال کہ شیعہ مذہب ایرانی قومیت سے وابستہ ہے۔ حقیقت سے بہت بعید ہے۔ کیونکہ خاندان سامانیہ کی حکومت جو ایک خالص ایرانی حکومت تھی شیعہ گروہ کی نگاہ میں ایسی ہی مبغوض تھی جیسی کہ عباسی خلافت یا ترک سلطنت۔ دیلم میں بھی جو ایک اہم شیعہ مرکز تھا۔ شیعی تحریکات سنی امرا سے سیاسی تخالف کا مظاہرہ تھیں۔ اندریں حالات یہ خیال البتہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ عجمی اور غیر ملکی آبادی شیعہ عقائد کے قبول و اخذ کے لئے بہ نسبت عربوں کے زیادہ آمادہ اور مستعد تھی اور ایران میں ان عقائد کی نشر و اشاعت کا موقعہ عرب سے زیادہ تھا۔

ایرانیوں کے شیعی میلان کے متعدد اسباب ہیں۔ جن میں سے بعض سیاست و عمل سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور بعض عقیدہ و وجدان سے متعلق ہیں۔ اگرچہ حضرت پیغمبر کی تمام تر تعلیم نسلی اور ملکی امتیازات کو محو کر کے سب انسانوں کو ایک مذہبی اخوت کے سلسلہ میں منظم کرنے کی جانب مائل تھی۔ لیکن عرب کے وہ طبائع جو نسب و کفو پر فخر و مباہات کے عادی تھے اور جن پر اسلام کی تجلیات کا عکس کبھی بھی بہت روشن نہ تھا۔ ان تعلیمات کے صحیح مفہوم کے ادراک سے قاصر تھے۔ خلیفہ ثانی کے زمانہ میں غیر ملکی فتوحات کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا۔ ایران مصر و شام جو مشرق قریبہ میں تہذیب و تمدن کے مرکز تھے۔ عرب کے مقابلہ میں اپنی حیات ملی کو قائم نہ رکھ سکے اور مملکت اسلامی میں جذب ہو گئے۔ اس عاجلانہ اور سہل کامیابی نے عربوں کی خلقی نخوت و تکبر کو اور بھی زیادہ اکسا دیا۔ پیشتر بھی باوجود اپنے پست تمدن اور کم مائگی کے وہ اپنی ہمسایہ اقوام کو اپنے سے فروتر خیال کرتے تھے۔ فاتح کی حیثیت سے ان پر مسلط ہو جانے کے بعد اپنی برتری اور تفوق کا مزید تیقن پیدا ہو جانا ایک فطری اور لازمی نتیجہ تھا۔ خود حضرت عمرؓ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ عربوں کے غیر اقوام کے ساتھ مختلط ہو جانے سے بہت خائف تھے۔ اور عربوں کی جہاں کشائی کو ان کے کردار و اخلاق کے لئے باعث خطر و ضرر خیال کرتے تھے۔ وہ عظیم الشان فاتحانہ جد و جہد جو ان کے زمانہ میں ظہور پذیر ہوئی۔ ایک حد تک ان کی اپنی رضا و رغبت کے خلاف تھی اور وہ ہمیشہ اس امر کے لئے کوشاں رہے کہ عربوں کو اس کے مذموم نتائج سے محفوظ رکھا جائے۔ لیکن ان کی سعی بلیغ کے باوجود ان کی قوم میں وہ تمام خصائص پیدا ہو گئے جو ملک گیری اور شہنشاہیت کا اقتضا ہیں اور جن میں محکوم اقوام کی تحقیر و تخفیف اور اپنی عظمت و تکبر کے جذبات بھی شامل ہیں۔ حضرت عثمانؓ کے دور خلافت میں

یہ جذبات سیاست اسلامی کی سطح پر آگئے اور غیر ملکی مسلمانوں خصوصاً عجمیوں کے ساتھ مساوات واخوت کا سلوک ناپید ہوگیا۔ چند دیندار اور مخلص مسلمان جن میں سیدنا علیؓ خاص طور پر ممتاز تھے۔ عربوں کی اس خلافِ اسلام روش سے بیزار تھے لیکن ان کی مساعی قومی تعصب کی زبردست رَو کو روک دینے سے قاصر رہیں بہرحال عجمی یا ایرانی مسلمانوں کی عرب سیاست کے خلاف ناراضگی کا ایک نتیجہ یہ ہوا۔ کہ وہ ہمہ وقت ایسی تحریکات کی تائید کے لئے تیار رہتے تھے جن کا مقصد نظام حکومت کو منقلب کرنا یا اس کے خلاف تنفر وبیزاری کے خیالات پیدا کرنا ہو۔ اور شیعہ مبلّغین کو جیسے اچھے مواقع ایران اور ایرانیوں میں اپنے خیالات کی ترویج واشاعت کے مل سکتے تھے ان کا عرب میں بہت کم امکان تھا۔ لہٰذا یہ ملک شیعہ تبلیغ کا آماجگاہ بنا رہا اور اکثر شیعہ فرقوں کی تکوین وارتقا میں اس ملک کے باشندوں نے بہت نمایاں حصّہ لیا ہے۔

شیعہ مبلّغین کے ایران میں کامیاب ہونے کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ وہ پیشہ ور جماعتوں کی فلاح وبہبود میں بہت دلچسپی کا اظہار کرتے تھے اور ان جماعتوں کی معاشرتی تنظیم زیادہ تر اُن کی سعی کا نتیجہ تھی اس طرح فاطمی خلفاء مصر ومغرب بھی اپنے مقبوضات میں افراد کا سب کی تنظیم اور جماعت بندی کو اپنی سیاست کا ایک لازمی جزو تصوّر کرتے تھے۔ جب بو یہیہ دیلم کی قوت مشرق میں اور قرامطہ وفاطمین کی قوت مغرب میں روبہ انحطاط ہوگئی تو پیشہ ور جماعتوں کی یہ تنظیم صوفیوں کی حمایت وسرپرستی میں جاری رہی ہے اور اگرچہ ان جماعتوں نے بعض مخصوص شیعہ عقائد کو ترک کر دیا لیکن شیعیت کا تاریخی نظریہ یعنی سیدنا علیؓ کی خلافت روحانی اور فضیلت کا اقرار باقی رہ گیا اور اس اقرار کی بدولت صوفی گروہ بلکہ عام سنّی جمہور اور معتدل شیعہ گروہ کے درمیان چھٹی ساتویں صدی ہجری میں ایک ایسا اتحاد قائم ہوگیا جو صفوی خاندان کی حکومت کے آغاز تک باقی رہا۔ یہ واقعہ کہ اس خاندان کے زمانہ عروج میں ایرانی ادبیات اور شاعری کو کوئی فروغ حاصل نہیں ہوا۔ بجائے خود اس امر کا ثبوت ہے کہ تشیّع کو ایرانی طبائع سے کوئی فطری مناسبت نہ تھی اور نہ اُس کو ایرانی قومیت کا مظہر سمجھا جا سکتا ہے۔ فی الحقیقت ایران کا طبعی میلان تشیّع سے بہت زیادہ تصوّف کی جانب ہے اور عہد صفویہ میں ایرانی ادبیات کا تنزّل اگرچہ ایک حد تک اقتصادی اسباب کا نتیجہ تھا لیکن اُس کا سب سے بڑا سبب صفوی سلاطین کا صوفیا سے عناد وبغض تھا۔ شیعہ اور صوفی کا یہ باہمی تخالف اُن کے آغازی اتحاد پر نظر رکھتے ہوئے کسی قدر تعجب خیز معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ نہ صرف شیعہ عقائد کا تعلیمی وتقلیدی رجحان متصوفہ کے ذاتی اکتساب ووجدان کا منافی تھا۔ بلکہ یہ بھی واقعہ ہے کہ اس اثنا میں تصوّف نے مصلحت شعاری کی بنا پر شیعہ اقلیت کے علی الرغم سنّی اکثریت سے رابطۂ اتحاد پیدا کر لیا تھا اور اہل سنت تصوّف پر قابض اور حاوی ہو گئے تھے۔

ایرانیوں کے مذہبی میلانات | ایرانیوں کے مذہبی کوائف ان سیاسی اسباب کی تقویت کے

لئے ممدّ ومعاون ثابت ہوئے۔ انسان پرستی جو آریائی مذاہب کا ایک غالب عنصر ہے۔ ایرانی سرشت میں موجود تھی۔ اور ایران کی قدیم شہنشاہیت بھی انسان پرستی کے جذبات کو تقویت دینے کی جانب مائل تھی عرب اگرچہ خشت وسنگ کے بدنما اور مہمل اوثان واصنام کو اپنی عبادت کا مرکز بنانے میں کوئی مضائقہ نہ دیکھتے تھے۔ لیکن کسی انسان کو الوہیت کے مرتبہ تک بلند کر دینے کا خیال ان کی طبیعت کے بالکل مخالف تھا۔ امام کے منصب کا جو انتہائی تخیل شیعہ مبلغین نے مرورِ ایام کے ساتھ اپنے ذہن میں قائم کر لیا تھا۔ عربوں کے لئے ایک بالکل غریب اور غیر مقبول نظریہ تھا۔ لیکن ایرانیوں کا فطری رجحان اس نظریہ کے مرافق تھا۔ اور ان کے لئے اس کے قبول کرنے میں کوئی نفسیاتی موانعات نہ تھے۔ ان ذہنی اور فطری اسباب کے علاوہ ایک اور خارجی سبب بھی تھا۔ ایران کے نومسلم باشندوں کو ابھی اپنے جدید مذہب کی صحیح تعلیم سے مانوس ہونے کا کافی موقعہ نہ ملا تھا۔ خصوصاً شمالی ایران وخراسان کے ناتربیت یافتہ دہقین جن کو شیعہ مبلغین نے بیشتر اپنا معمول بنایا۔ مذہبی عقائد کے دقیق اور پیچیدہ اختلافات کو سمجھنے کے بالکل اہل نہ تھے۔ لیکن یہ چیز ان کی سمجھ میں آسانی سے آسکتی تھی۔ کہ جس رسول کا نام وہ روز مرّہ اپنی عبادت میں لیتے ہیں اس کی اولاد امجاد کا ان پر مذہبی حق ہے اور اس کے اہل بیت سے توسل وتمسک ان کا مذہبی فرض ہے۔ مختصر یہ ہے کہ ایرانی عقیدتمندی کے نیک و بد پہلو دونوں شیعہ تبلیغ کے موید تھے۔ اور ایران سے بہتر فضا شیعہ عقائد کو کسی اور خطہ ارض پر نہ مل سکی۔ لیکن یہ واقعہ اس قیاس سے بالکل مختلف ہے۔ کہ وہ عقائد ایرانیوں کے مخترعات یا ان کے عربوں کے خلاف ردِ عمل کا نتیجہ تھے۔ جب ایک قوم اپنے پرانے عقائد کو کسی جدید مذہب سے تبدیل کرتی ہے۔ تو اس مذہب کو ایک حد تک اپنی طبیعت کے لئے موزوں بنا لیتی ہے۔ ایرانی فکر وخیال کو اسلامی دینیات کے نشو ونما میں بہت دخل رہا ہے اور اس بارہ میں شیعہ دینیات کی تخصیص وتمیز کی کوئی خاص وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ بجز اس کے کہ بالآخر ایران ہی ایک ایسا ملک تھا۔ جس میں وہ دینیات ایک مستقل اور مستحکم شکل پیدا کر سکی۔ لیکن صرف اس بنا پر ایران کو شیعیت کا مبداء وماخذ قرار دینا علّت ومعلول کے امتیاز کو محو کر دینے کا مرادف ہے۔ ایران میں شیعہ خیالات کے مقبول ہونے کی ایک اور وجہ بھی بیان کی گئی ہے ائمہ اثنا عشر میں سے چوتھے امام سیدنا علیؑ المعروف بہ زین العابدین کی والدہ ماجدہ یعنی امام حسینؑ کی زوجہ روایت عامہ کے مطابق یزدگرد ساسانی کی جو عربوں کی فتح سے قبل ایران کا آخری تاجدار تھا۔ دختر تھیں۔ اور اس سلسلہ کے باقی ائمہ سب کے سب امام موصوف کے خلف ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ایرانیوں کے قومی جذبات کے لئے یہ خیال باعث تسکین تھا کہ ان کے مذہبی مقتدا نسبی حیثیت سے ان کے اپنے قدیم شاہی خاندان سے علاقہ رکھتے تھے۔ اگرچہ یہ امر شیعیت کی بنا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لیکن اس کو شیعیت کی تقویت کا ایک

سبب قرار دینا قرین عقل ہے۔ امام زین العابدین کی والدہ کا نام مستند روایات کی رو سے سلافہ تھا اور مسلمان ہونے سے قبل ان کا نام جہان شاہ بیان کیا جاتا ہے۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ یزدگرد بن شہریار بن کسریٰ نوشیرواں کی بیٹی تھیں۔ اگرچہ ایک تاریخی روایت یہ بھی ہے کہ وہ کسی اور ساسانی امیر کی بیٹی تھیں۔ اس ضمن میں بعض متعصب مورخین کا یہ قول بھی سننے میں آیا ہے کہ وہ ہندی الاصل تھیں۔ لیکن متواتر اور مستند روایات کے مقابلہ میں یہ قول شاذ اور ساقط الاعتبار ہے۔

فرقہ کیسانیہ کا ارتقا

ان تصریحات کے بعد فرقہ کیسانیہ کے نشوو ارتقا کی جانب پھر توجہ کی جاتی ہے بیان ہوچکا ہے کہ اس فرقہ کے ایک گروہ نے حضرت محمدؐ ابن حنفیہ کے انتقال کے بعد امامت کو ان کی ذات پر موقوف کر دیا۔ اور یہ کہا کہ وہ زندہ اور قائم ہیں ان کی رجعت کا انتظار کرنا چاہیئے۔ یہ گروہ کچھ عرصہ کے بعد فنا ہو گیا اور وہ اور اس کے غالی عقائد دوسرے شیعہ گروہوں میں جذب ہو گئے۔ لیکن کیسانیہ کے دوسرے گروہ نے حضرت محمدؐ ابن حنفیہ کے بعد امامت کے سلسلہ کو جاری رکھا۔ اور ان کے بیٹے ابو ہاشم عبداللہ کو امام تسلیم کر لیا۔ اس گروہ کو ہاشمیہ کہتے ہیں اور ان کے عقائد میں ابو ہاشم کے متعلق وہی غلو پایا جاتا ہے۔ جو کیسانیہ ان کے والد کے متعلق رکھتے تھے۔ ہاشمیہ کو تاریخ میں اس اعتبار سے ایک خاص اہمیت حاصل ہے کہ بنو عباس کو بنو امیہ کی سلطنت کے انہدام اور اپنی سلطنت کے قیام میں اس فرقہ سے بہت مدد ملی۔ نیز تخفی دعوت و تبلیغ کا وہ نظام جن کو بعد میں فرقہ اسمٰعیلیہ نے مکمل کیا۔ اس فرقہ کا ساختہ پرداختہ تھا۔ جب ابو ہاشم عبداللہ کی وفات ہوئی۔ تو ہاشمیہ جماعت چار فرقوں میں منقسم ہو گئی۔ [1] ایک فرقہ نے عبداللہ کے بعد ان کے بھائی علی بن محمدؐ کی امامت کا اقرار کیا اور مؤخرالذکر کے بعد ان کے بیٹے حسن اور بعد ازاں ان کے پوتے علی ابن حسن اور ان کے پڑپوتے حسن ابن علی کو امام مانا۔ یہ فرقہ امامت کو حضرت محمد بن حنفیہ کے خاندان میں محدود کرنے کی جانب مائل تھا۔ اور اکثر مؤرخین اسی فرقہ کو اصلی اور خالص "کیسانیہ" تصور کرتے ہیں۔ اس کا ایک نام مختاریہ بھی ہے۔ کیونکہ مختار ابن عبید ثقفی کے اکثر متبعین اسی فرقہ میں شامل ہیں۔ اس فرقہ کے خیال میں امامت حضرت محمدؐ ابن حنفیہ کی اولاد میں جاری رہے گی۔ اور مہدی قائم و منتظر اس خاندان سے ہوگا۔ لیکن اس فرقہ کی ایک فرع نے امامت کو حسن پر ختم کر کے ان کی اولاد کو امامت سے خارج کر دیا اور کہا کہ اب حضرت محمدؐ ابن حنفیہ کی واپسی تک کوئی امام نہیں ہوگا اور وہ قائم و مہدی ہیں۔ [2] ہاشمیہ کے دوسرے فرقہ کا عقیدہ تھا۔ کہ ابو ہاشم عبداللہ ابن محمدؐ ابن حنفیہ نے عبداللہ ابن معاویہ ابن عبداللہ ابن جعفر ابن ابو طالب کے حق میں وصیت کر دی تھی۔ لیکن چونکہ وہ ابو ہاشم عبداللہ کی وفات کے وقت بہت کم عمر کے تھے۔ اس لئے ابو ہاشم نے صالح ابن مدرک کو ان کا محافظ اور ولی مقرر کر دیا تھا۔ جب وہ سن بلوغ کو پہنچ گئے تو اس فرقہ نے

ان کو اپنا امام تسلیم کر لیا۔ اور ان کے بارہ میں اسقدر غلو کیا کہ ان کو موجودات کی ہر ایک شے کا خدا اعتقاد کیا اور یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ ایک نور ہے اور وہ نور عبداللہ ابن معاویہ میں موجود ہے۔ جس نے امام کو شناخت کر لیا۔ اس کا جو جی چاہے کرے۔ اس کے لئے کوئی قید یا تکلیف شرعی باقی نہیں رہتی۔ ایک شخص عبداللہ ابن حارث اس غلو کا بانی تھا اور اسی لئے اس فرقہ کو حارثیہ کہتے ہیں۔ اور عبداللہ ابن معاویہ وہ بزرگ ہیں جن کو خاندان بنو عباس کے مشہور داعی ابو مسلم خراسانی نے قتل کر دیا تھا۔ ہاشمیہ کا تیسرا فرقہ وہ تھا۔ جس نے یہ دعویٰ کیا کہ ابو ہاشم عبداللہ نے اپنے انتقال سے قبل محمد ابن علی ابن عباس ابن عبدالمطلب کے حق میں وصیت کر دی تھی۔ لیکن چونکہ محمد اس وقت صغیر سن تھے ان کے والد علی ابن عباس کو امامت سپرد کر کے یہ ہدایت کر دی تھی کہ جب محمد بالغ ہوں۔ تو یہ منصب ان کے حوالہ کر دیا جائے۔ حارثیہ گروہ کے کچھ لوگ بھی اس گروہ میں شامل ہو گئے تھے۔ اور حارثیہ کے مانند یہ گروہ بھی غالیہ عقائد رکھتا تھا۔ اس تمام فرقہ کو تاریخ میں راوندیہ یا روندیہ کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے۔ عبداللہ راوندی یا روندہ بنو عباس کا ایک داعی اور نقیب تھا۔ وہ اور ابو مسلم خراسانی دونوں ان سازشوں کے سرغنہ تھے۔ جو خراسان میں بنو عباس کی تائید اور بنو امیہ کی مخالفت میں کی جا رہی تھیں لیکن دونوں کے طریق کار میں اختلاف تھا۔ ابو مسلم جبر و تعدی کی جانب مائل تھا۔ عبداللہ دعوت و تبلیغ پر انحصار کرتا تھا۔ اس وجہ سے دونوں میں عناد پیدا ہو گیا اور ابو مسلم نے عبداللہ اور اس کے متبعین کو فریب سے قتل کروا دیا۔ بنو عباس کا تعلق روندیہ کے ساتھ ایک عجیب مبہم شکل کا تھا۔ روندیہ بنو عباس کی تائید و حمایت میں کوشاں رہے لیکن جب بنو عباس کی خلافت قائم ہو گئی تو اس گروہ کی بڑھی ہوئی عقیدت عباسیوں کے لئے بلائے جان ہو گئی۔ ان کے ملحدانہ عقائد مسلمانوں میں عام طور پر تنفر پیدا کرنے کا باعث تھے۔ اسی لئے ابو جعفر منصور نے جو عباسیہ کا دوسرا خلیفہ تھا۔ روندیہ کا استیصال کر دیا۔ روندیہ نہ صرف امام کے مرتبہ کے بارے میں غلو اور اباحت (۱) یعنی ممنوعات شرعی کا عقیدہ رکھتے تھے بلکہ تناسخ کے بھی قائل تھے۔ ہاشمیہ کا چوتھا فرقہ ابو ہاشم کو مہدی و قائم تصور کرتا تھا۔ اور ان کے دوبارہ دنیا میں آ کر اپنی حکومت قائم کرنے کی امید رکھتا تھا۔ اس فرقہ کے عقائد بھی غلو کی جانب مائل تھے لیکن اس کو چنداں نفوذ و اقتدار نصیب نہیں ہوا۔

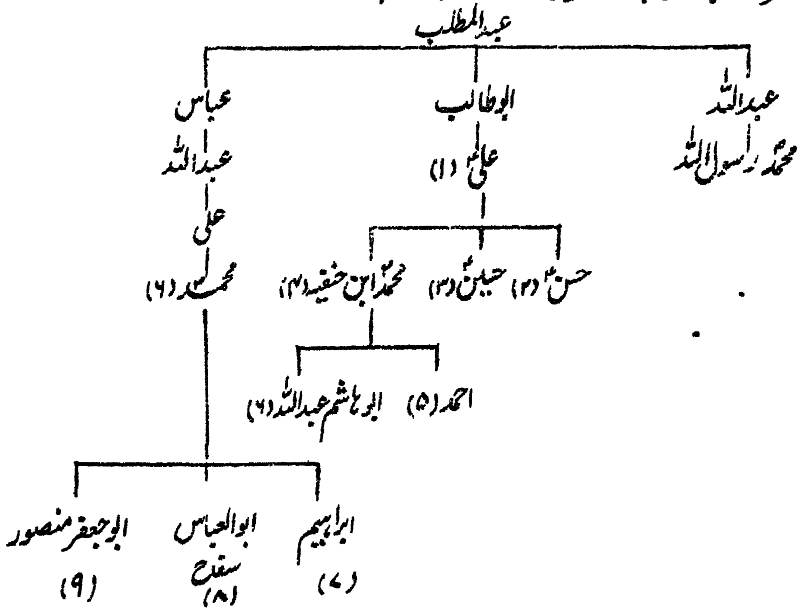
تصریحات بالا سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کیسانیہ جماعت سانحہ کربلا کے بعد میدان عمل میں آئی اور بنو امیہ کی حکومت کے زوال و انحطاط کے زمانہ میں بلاد اسلامی اس کی تخریبانہ کوششوں کی آماجگاہ بنے رہے عباسیوں کی حکومت کے قیام کے بعد ان کی عملی زندگی ختم ہو گئی گویا ان کا عرصۂ حیات ۶۱ھ سے ۱۳۲ھ تک ہے۔ سیاسی حیثیت سے کیسانیہ ایک سازشی جماعت تھی۔ جس کا مرکز ایران خصوصاً صوبہ خراسان تھا۔ اور جیسا کہ سازشی جماعتوں کا قاعدہ ہے۔ اس کا میلان شروع سے افتراق و انتشار کی جانب تھا۔ اور اس کے

سرغناؤں کی نفسانی اغراض اور جاہ طلبی کی خواہشات نئے نئے فرقوں اور گروہوں کی تکوین و ترتیب کی مقتضی تھیں۔ جس مقصد کی وہ نمائش کرتے تھے وہ اہل بیت یعنی خاندان رسالت کی حمایت تھا۔ لیکن اس کے پردہ میں بنو امیہ کے حریفوں کے حصول سلطنت و مملکت کی تمنائیں کام کر رہی تھیں۔ وہ نفرت جو بنو امیہ کی عام بیدینی کی وجہ سے خوش عقیدہ مسلمانوں کے دلوں میں اس حکومت کی جانب سے پیدا ہوگئی تھی۔ کیسانیہ کی دعوت و تبلیغ کا سرمایہ تھا۔ اور وہ محبت جو ہر ایک دیندار مسلمان اہل بیت کے ساتھ رکھتا تھا۔ اس دعوت و تبلیغ کے قبول کی ضامن و کفیل تھی۔ لیکن ان سیاسی اسباب کے علاوہ بعض مذہبی تحرکات بھی کیسانیہ کے ممد و معاون تھے۔ بلاد اسلامی کی بہت سی نو مسلم جماعتیں جہالت یا طبعی مناسبت کی وجہ سے مسلمان ہونے کے بعد بھی اپنے سابقہ عقائد سے مکمل طور پر آزاد نہ ہوئی تھیں۔ ان میں اس بات کی بہت کم صلاحیت تھی کہ اسلام کی سیدھی سادی تعلیم کو قدیم عجائب پرستی اور توہمات کی آمیزش سے محفوظ رکھ سکیں۔ مانی اور مزدک کی تعلیمات کا اثر ابھی ایرانیوں کے دلوں سے محو نہیں ہوا تھا۔ شام کی آبادی مسیحیت اور یہودیت کے بدعتی فرقوں کے باقیات سے متاثر تھی۔ بنو امیہ کی سرپرستی میں یونانی اور عبرانی فلسفہ کا خرمن عربوں کی خوشہ چینی کا معمول بن چکا تھا۔ اسلامی تاریخ میں اس زمانہ اور اس کے بعد کے زمانہ کے بہت سے ایسے اشخاص کا ذکر آتا ہے جن کو زندیق کے لقب سے متصف کیا جاتا ہے یا جو صابئیت سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ یہ اشخاص عموماً وہ تھے جو اپنے عقیدہ و عمل میں مذاہب قدیمہ سے شغف یا فلسفہ کا ذوق رکھتے تھے اور جن کو خوش عقیدہ مسلمان شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ کیسانیہ اور اسلام کے دیگر بدعتی فرقوں میں اس قسم کے اشخاص کے لئے بہت گنجائش تھی۔ اور ان فرقوں کا علمی سرمایہ بہت حد تک اسی قماش کے لوگوں کی کوشش سے فراہم کیا گیا تھا۔

غالی شیعہ فرقے

جزئیات سے قطع نظر کر کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ تمام غالی شیعہ فرقے امامت و مہدویت کے مسائل کو جو بجائے خود اسلامیات سے خارج نہ تھے۔ مبالغہ آمیز پیرایہ اور مسخ شدہ شکل میں پیش کرنے کے عادی تھے۔ حلول یعنی یہ اعتقاد کہ اللہ تعالیٰ کی روح کسی مخلوق شے یا کسی انسان میں سرایت کر سکتی ہے۔ اور تفویض یعنی یہ عقیدہ کہ اللہ تعالیٰ اپنے اختیارات کو کسی انسان کے سپرد کر دیتا ہے۔ امامت کے لوازمات میں داخل ہو گئے تھے۔ مہدویت کے ضمن میں رجعت یعنی انسان کے اس عالم میں بار بار آنے کا عقیدہ پیدا ہو گیا تھا۔ اور رجعت کو ذرا اور وسعت دے کر تناسخ یعنی یہ عقیدہ کہ ایک روح ایک قالب سے دوسرے قالب میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ ان فرقوں کے مخصوصات میں شامل ہو گیا تھا۔ یہ تو ان کے عقائد کی اجمالی کیفیت ہے۔ اعمال کے اعتبار سے یہ سب فرقے معرفت کو حسن عمل پر ترجیح دیتے تھے۔ اور معرفت سے ان کی مراد امام زمان کی شناخت تھی جس کے

بعد تکلیفات شرعی کی کوئی ضرورت باقی نہ رہتی تھی۔ ان میں سے بعض اعمال سے اپنے عدم تعلق کو اباحت کی حد تک پہنچا دیتے تھے۔ محرمات اور ممنوعات کو جائز قرار دیتے تھے۔ اور کسی اخلاقی یا شرعی قیود کی پابندی کو مذہب کے لئے غیر ضروری قرار دیتے تھے۔ چونکہ کسی مذہبی گروہ کے فنا ہوجانے سے اس کے مخصوص عقائد لازمی طور پر فنا نہیں ہوجاتے۔ کیسانیہ اور دیگر اوائل شیعہ کے یہ معتقدات کم و بیش ان کے تابعین میں بھی باقی رہے۔ اور ہم کو حلول و تفویض، رجعت و تناسخ اور اباحت سے شیعہ عقائد کے ارتقا کے مطالعہ میں بار بار سابقہ کرنا پڑے گا۔ یہ صحیح ہے کہ خالص اسلامی تشیع اس قسم کے بدعتی عقائد کا متحمل نہیں ہوسکتا تھا لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس خالص اسلامی تشیع نے کبھی اپنے واسطے کوئی مستقل اور جداگانہ ہستی پیدا نہیں کی۔ اور جن جماعتوں نے ملت اسلامی سے علیحدہ ہوکر اپنے آپ کو شیعہ کے لقب سے ممتاز و متصف کیا۔ ان سب میں اس نوع کے عقائد کی کچھ نہ کچھ نمود ضرور پائی جاتی ہے۔ کیسانیہ کے ائمہ کی مزید توضیح اس شجرہ سے ہوسکتی ہے۔ جو ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔



اس شجرہ میں ناموں کے بالمقابل جو اعداد ہیں۔ ان سے اماموں کی ترتیب کا پتہ چل سکتا ہے۔ ابوہاشم عبداللہ اور محمد ابن علی ابن عبداللہ ابن عباس دونوں کے بالمقابل ایک ہی عدد یعنی (۶) ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ کیسانیہ کے ایک گروہ نے احمد ابن محمد ابن حنفیہ کے بعد ان کے بھائی ابوہاشم عبداللہ کو امامت کا مستحق قرار دیا۔ لیکن دوسرے گروہ نے خاندان علی سے امامت کے خاندان عباس میں منتقل ہوجانے کا دعویٰ کیا اور احمد کے بعد محمد ابن علی کو اپنا امام تسلیم کرلیا۔ اس شجرہ میں ان آئمہ کے نام نہیں دئے گئے جو ابوہاشم عبداللہ

کے بعد خاندان محمد ابن حنفیہ سے ہوئے۔ کیونکہ دراصل ابو ہاشم عبداللہ کے بعد تاریخی اعتبار سے کیسانیہ کا وہی گروہ سب سے زیادہ توجہ کا مستحق ہے جو عباسیوں کا حامی ہو گیا۔ اگرچہ جہاں تک مذہبی بدعات کو وضع و اختراع کرنے کا تعلق ہے۔ کیسانیہ فرقے کے دوسرے گروہ سب سے زیادہ پیش پیش نظر آتے ہیں۔ غرضکہ کیسانیہ شیعان علی کا وہ فرقہ تھا جس نے سیدنا امام حسینؑ کی شہادت کے بعد ان کے اختلاف سے روگردانی کی اور ان کے سوتیلے بھائی محمد ابن حنفیہ کے حقوق کی حمایت کا دعویٰ کیا۔ اور بنو امیہ کے خلاف سازش و بغاوت کی تنظیم کی۔ ان میں سب سے زیادہ کامیابی اس جماعت کو ہوئی جو ابو ہاشم عبداللہ کی نسبت سے ہاشمیہ کہلاتی ہے لیکن اس کامیابی کا فائدہ عباسی خاندان نے حاصل کیا جو اہل بیت کے دعویٰ کو زبان پر اور دل میں ملک گیری کی تمنا کو لئے ہوئے کیسانیہ اور ہاشمیہ کے دوش بدوش اپنا کام کرتے رہے اور ان جماعتوں کو اپنا آلہ کار بناتے رہے۔ لیکن جب موقعہ نظر آیا۔ تو اہل بیت کی حمایت کو پس پشت ڈال دیا۔ اور علویوں کو ترک کر کے ایک مفروضہ اور مشکوک وصیت اپنے حق میں تراش لی۔ اور بنو امیہ کی منہدم اور شکستہ بنیادوں پر اپنا قصر حکومت تعمیر کر لیا۔ اس کے بعد ان سے زیادہ شیعہ جماعتوں اور علویوں کی تخریب میں کوئی سرگرم نہ تھا۔ اس زمانہ کے دونوں بڑے شیعہ گروہ کیسانیہ اور زیدیہ پر ان کی مخاصمانہ توجہ منعطف ہوئی۔ وہ اشخاص جن کو یہ فرقے بلکہ عام طور پر مسلمان ادب واحترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ چن چن کر تہ تیغ کئے گئے۔ ان میں سے بعض جنہوں نے اپنی حفاظت یا اپنے حق کی حمایت میں جنگ آزمائی کی۔ حکومت کے نقطۂ نظر سے باغی تصوّر کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن ان میں بہت سے اشخاص ایسے بھی تھے جو محض علوی خاندان میں ممتاز ہونے کی وجہ سے عباسیوں کی نگاہ میں مشتبہ اور باعثِ خطر تھے اور جن کا صرف یہی قصور تھا۔ کہ عوام ان کو حضرت پیغمبرؐ سے انتساب کی بدولت عباسیوں سے زیادہ محترم اور وقیع خیال کرتے تھے۔

چند دیگر بدعتی فرقے

عباسیہ خاندان کے آغازِ حکومت میں بعض ایسی جماعتوں کا وجود پایا جاتا ہے۔ جن کے متعلق یہ تصفیہ کرنا دشوار ہے۔ کہ ان کو غلاۃ شیعہ کے فروع تصوّر کیا جائے۔ یا خودرو اور خود ساختہ مذہبی فرقے قرار دیا جائے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کا ظہور اس سیاسی اور مذہبی تلاطم کی ایک موج تھا جس کو علویوں اور عباسیوں کے داعیان و مبلغین نے ایران اور عراق کی نو مسلم آبادی میں برپا کر دیا تھا۔ لیکن جہاں تک ان فرقوں کے عقائد و اعمال کا پتہ چل سکتا ہے ان میں اہل بیت کی حمایت و تائید کا وہ واقعی یا نمائشی جذبہ موجود نہ تھا جو شیعہ فرقوں کا امتیازی وصف ہے۔ واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ سیاست شیعی اپنے مقاصد کے حصول کے لئے اس نو مسلم آبادی کے قومی اور وطنی جذبات کو برانگیختہ کرنے کی جانب مائل تھی۔ اس سیاست کی کامیابی کے لئے ضروری

تھا۔ کہ ایرانیوں کو عربوں کے خلاف اور عراقیوں کو شامیوں کے خلاف صف بستہ کر دیا جائے۔ اور یہ اسی طرح ممکن ہو سکتا تھا کہ اپنی معمول اقوام کے جذبات ملی اور محسوسات دینی کے ساتھ مسامحت و رواداری کا سلوک کیا جائے۔ اور اسلام کی تعلیم کو ان کے سامنے ایسے رنگ میں پیش کیا جائے جو ان کو خوشنما معلوم ہو۔ اس عمل کا ایک نتیجہ یہ ہوا۔ کہ ایران کی بعض مذہبی جماعتیں جو عرصہ دراز سے اپنی ہستی کو پردہ اخفا میں مستور کئے بیٹھی تھیں۔ اب پھر رونما ہونے کی جسارت کرنے لگیں۔ اور اپنے قدیم معتقدات کو نئے پیرایہ میں تبدیل کر کے تسخیر عوام کے درپے ہوئیں۔ ان مذہبی جماعتوں سے ہماری مراد زرتشتی مذہب کے بعض بدعتی مشتقات خصوصاً مانی و مزدک کے متبعین کا گروہ ہے۔ جو شاہانِ ایران کی ظالمانہ سعی کے باوجود ناپید نہیں ہوا تھا اور چونکہ مشرق میں مذہب اور سیاست کے درمیان حد فاصل قائم کرنا ممکن نہیں جن فرقوں کا ہم ذکر کرنے والے ہیں۔ ان کے بانی صرف مانی و مزدک کی تعلیمات کی تجدید کے خواہاں ہی نہ تھے بلکہ ان کے دلوں میں سیاسی انقلاب اور ملکی اقتدار کی آرزوئیں بھی موجزن تھیں۔ الغرض ان فرقوں کو ہر لحاظ سے اس خس و خاشاک سے تشبیہ دی جا سکتی ہے۔ جو طغیانی و تموج کے وقت بالائے سطح آجاتا ہے۔ تاہم ان فرقوں کا شیعہ جماعت کے ساتھ اتنا تعلق ضرور تھا۔ کہ ان کے بانی علویوں یا عباسیوں کی سازشوں میں شریک تھے۔ اور ان خاندان میں کسی سے تمسک و توسل کا دعویٰ کرتے تھے۔ ان کے متبعین عموماً اسی جماعت کے طبقہ جہلا میں سے بھرتی کئے جاتے تھے اور ان کے عقائد کا اثر کم و بیش شیعہ جماعت کے مسلمہ فرقوں مثلاً کیسانیہ میں بھی پایا جاتا ہے۔ شائد ان کی صحیح تعریف یہ ہوگی کہ سیاست کے نقطہ نظر سے ان کو شیعہ سمجھنا چاہئیے لیکن اصول دین کے اعتبار سے ان کو شیعہ یا مسلمان سمجھنے کی بہت کم وجہ نظر آتی ہے۔ اگرچہ اس حقیقت کو دوبارہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ ان کے عقائد کے مماثل عقائد بعض شیعہ فرقوں میں بھی موجود ہیں۔ اور شیعہ اور اس قسم کے فرقوں کے درمیان کوئی بیّن وجہ تفریق قائم کرنا نہایت دشوار ہے۔

مؤرخین نے ایسے فرقوں کی ایک بہت بڑی تعداد کا ذکر کیا ہے لیکن چونکہ عقائد کے لحاظ سے ان میں مشابہت تامہ پائی جاتی ہے اور ان میں سے اکثر بہت کم تاریخی اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ کافی معلوم ہوتا ہے۔ کہ اس نوع کے صرف چند فرقوں کا بالصراحت ذکر کر دیا جائے۔ ان میں سے ایک فرقہ "خرم دینیہ" تھا۔ جن کو امامت کے مسئلہ میں اسقدر غلو تھا کہ وہ ائمہ کو نعوذ باللہ خدا۔ رسول اور ملائکہ کہتے تھے۔ اور قیامت و حساب کا انکار کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ دنیا کے سوا اور کوئی عالم نہیں اور قیامت سے مراد روح کا ایک بدن سے نکل کر دوسرے بدن میں داخل ہو جانا ہے۔ جو لوگ نیکوکار ہوتے ہیں ان کی ارواح اچھے

اجسام میں منتقل ہو کر خوش و خرم رہتی ہیں اور ارواح خبیثہ کتوں، بندروں، خنزیروں، سانپ اور بچھوؤں کے اجسام میں نقل مکانی کر کے ہمیشہ عذاب ابدی میں مبتلا ہو جاتی ہیں۔ روح کے اس انتقال اجسام کو وہ رجعت کے نام سے موسوم کرتے تھے لیکن درحقیقت اس کو تناسخ کہنا اصطلاحاً زیادہ صحیح ہوگا۔ اور اس بارہ میں ان کا عقیدہ ہندو عوام کے عقیدہ سے بالکل مطابق معلوم ہوتا ہے۔ ان کا یہ بھی خیال تھا۔ کہ تمام چرند پرند کسی زمانہ میں انسان تھے۔ جن کی ارواح نے اپنی بداعمالی کی پاداش میں جانوروں کا قالب اختیار کر لیا اسی قسم کا ایک دوسرا فرقہ منصوریہ تھا جو ایک شخص ابو منصور نامی سے منسوب ہے۔ اس شخص کا یہ دعویٰ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے پاس بلا کر اس کے سر پر اپنا ہاتھ پھیرا اور سریانی زبان میں کہا کہ تو رسول اور نبی ہے ابو منصور کوفہ کا رہنے والا تھا۔ صحرا میں پرورش پائی تھی۔ نوشت و خواند سے بالکل عاری تھا۔ امام محمدؐ باقر کی وفات کے بعد اس نے یہ دعویٰ کیا کہ امام صاحب نے منصب امامت تفویض اسے کر دیا ہے۔ سیدنا علیؑ رسول و نبی تھے اور اسی طرح سیدنا حسنؑ، سیدنا حسینؑ، سیدنا علیؑ زین العابدین اور سیدنا محمد باقرؑ سب انبیا اور رسول تھے۔ ان کے بعد وہ خود نبوت و رسالت کے درجہ پر فائز ہے اور اس کے بعد اس کی اولاد میں سے چھ شخص نبی ہوں گے۔ جن میں سے آخری قائم ہے۔ وہ یہ بھی کہتا تھا۔ کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت محمدؐ کو تنزیل کے ساتھ مبعوث کیا تھا۔ اور اس کو تاویل کے ساتھ۔ اپنے مخالفین کو مشرک و کافر قرار دیتا تھا۔ اور ان کے قتل کو حقیقی جہاد تصور کرتا تھا۔ عباسی خلیفہ مہدی نے اس کا اور اس کے متبعین کا قلع قمع کر دیا۔ عبداللہ ابن معاویہ کا گروہ بھی جس کا کچھ ذکر پیشتر ہو چکا ہے۔ رجعت و تناسخ کا قائل تھا۔ اور اس کے بعض اشخاص اپنے آپ کو حضرت پیغمبرؐ کے صحابہؓ کے ناموں سے موسوم کرتے تھے۔ اور خود کو ان صحابہ کے اوتار تصور کرتے تھے۔ رجعت کا عقیدہ کیسانیہ کے علاوہ صرف اسی فرقہ تک محدود نہ تھا۔ ان میں اکثر فرقوں کا یہ عقیدہ تھا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم مع جملہ انبیا دنیا میں واپس آئیں گے اور سب دیگر انبیا ان کی نبوت کا اقرار کریں گے سیدنا علیؑ بھی واپس آئیں گے۔ اور معاویہ ابن ابوسفیان اور اس کی اولاد کو قتل کریں گے۔ اس عقیدہ کو جو شیعہ جماعت کی دلی تمناؤں کا انعکاس تھا تناسخ ارواح کے عقیدہ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اور اس قسم کا عقیدہ تقریباً تمام شیعہ فرقوں حتیٰ کہ زمانہ حال کے امامیہ اثنا عشری میں بھی پایا جاتا ہے۔ البتہ زیدیہ رجعت کے بارہ میں نہ اقرار کرتے ہیں نہ انکار اور کہتے ہیں اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو یہ بات ممکن ہے۔ خرمدینیہ اور منصوریہ دونوں مانوی جماعت سے منسلک ہیں لیکن عباسی گروہ میں بھی غالی خیالات کی کوئی کمی نہ تھی اور ان کے بعض فرقے عباسی زعماء یا ان کے مشہور داعی ابو مسلم کی نسبت اسی غلو کا اظہار کرتے تھے جو ان دونوں فرقوں کی خصوصیت تھی۔ لیکن عباسی حکومت کے قیام کے بعد اس خاندان کے حکمرانوں نے ایسے فرقوں

کے وجود کو مصلحت ملکی کے خلاف اور اپنی ہر دلعزیزی کے لئے مضر سمجھ کر ان کا خود ہی خاتمہ کر دیا۔

علوی اور عباسی کشمکش

بنو امیہ کے دور میں جس شیعہ گروہ نے سیاست و عقائد دونوں میں سب سے زیادہ تقدیم حاصل کی وہ کیسانیہ گروہ تھا لیکن بنو عباس کے غلبہ و تسلط حاصل کرنے کے بعد اس گروہ کی قوت عمل بہت کمزور ہو گئی جس کی وجہ زیادہ تر یہ تھی کہ کیسانیہ میں عباسی اور علوی دونوں شامل تھے اور ان میں سے ایک کے کامیاب ہو جانے کے بعد دوسرے کے لئے اپنی سابقہ روش کو قائم رکھنا بہت دشوار تھا۔ جب تک بنو امیہ سے مقابلہ تھا۔ بنو ہاشم کی مختلف جماعتیں ساتھ مل کر کام کر سکتی تھیں۔ لیکن بنو امیہ کی تباہی کے بعد اس اتحاد کو قائم رکھنا ناممکن تھا۔ اور شیعی سیاست جو ابتک بنو عباس کی تائید میں کام کرتی رہی تھی۔ اب ان کی تخریب کے وسائل تلاش کرنے لگی۔ کیسانیہ کی ایک بہت بڑی فروگذاشت یہ تھی کہ انہوں نے امامت کا کوئی خاص اصول پیش نظر نہیں رکھا بلکہ بنو ہاشم میں جو زبردست معلوم ہوا۔ اس کے ساتھ ہو لیئے ابتدا میں وہ حضرت محمدؐ ابن حنفیہ کی اولاد کے حامی تھے۔ لیکن بعد میں ان کی ایک بہت بڑی جماعت ایک مفروضہ وصیت کی بنا پر بنو عباس کی معاون بن گئی لیکن کیسانیہ کے علاوہ ایک اور شیعہ جماعت بھی تھی جو شروع سے امامت کے دائرۂ انتخاب کو زیادہ محدود کرنے کی جانب مائل تھی۔ اور اب ہم شیعیت کے ارتقا کے اس مرحلہ تک پہنچ گئے ہیں۔ جہاں سے کیسانیہ کا ساتھ چھوڑ کر اس جماعت کے نقش قدم پر چلنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ زمانہ آئندہ میں یہی جماعت عقائد و اعمال دونوں کے اعتبار سے توجہ اور دلچسپی کی مستحق ہے۔ لیکن اس کی جانب متوجہ ہونے سے قبل ضروری ہے کہ واقعہ کربلا کے بعد سے لے کر اس وقت تک علویوں کے حالات و کوائف پر ایک نظر ڈالی جائے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ بعض مخصوص شیعی عقائد اس سانحہ سے بہت قبل وضع ہو چکے تھے۔ لیکن کئی وجوہ سے اس دردناک واقعہ کو تشیع کا نقطۂ آغاز تصور کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ ان عقائد کی پختگی اور ترویج اس زبردست تاثر کا نتیجہ تھی جو کربلا کے واقعات نے عالم اسلامی میں پیدا کر دیا تھا۔ اگرچہ علل و اسباب کے اعتبار سے جو سلوک سیدنا حسینؓ اور ان کے اعزا و اقربا کے ساتھ حکومت وقت نے روا رکھا۔ وہ اسی سیاسی حکمت عملی کا لازمی نتیجہ تھا۔ جس کی بنا حضرت پیغمبرؐ کے انتقال کے بعد رکھی جا چکی تھی اور جس کا مقصد بنو ہاشم اور خصوصاً حضرت علیؓ اور ان کے خاندان کے اثر کو حتی الامکان زائل کرنا تھا۔ لیکن اس حکمت عملی کے باوجود اس خاندان کے دینی وقار و احترام میں کوئی فرق نہ آیا تھا۔ اور دیندار مسلمانوں کی مخلصانہ عقیدت ہمیشہ اس کے ساتھ تھی۔ معرکۂ کربلا نے اس عقیدت کو اور بھی زیادہ پختہ کر دیا۔ کیونکہ مظلوم کے ساتھ ہمدردی رکھنا نیک فطرت انسانوں کا خاصہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب خاندان علوی میں سے کوئی شخص اپنی حفاظت کے

فتنہ جنگ ۔۔۔ پیدا ہوا۔ یا جب کسی غیر شخص نے اس خاندان کی حمایت کا دعویٰ کیا، مسلمانوں کی ایک جماعت اس کی امداد کے لیے کمربستہ ہوگئی۔ بنو امیہ کا عہدِ حکومت اور بنو عباس کا آغاز ہی دورِ علویوں کی اس کوشش کی متعدد مثالیں پیش کرتے ہیں۔ حضرت محمدؒ ابن حنفیہ اور ان کی نام لیوا جماعت کا مفصل ذکر آچکا ہے۔ اکثر مورخین کا اس قول پر اتفاق ہے کہ حضرت محمدؒ ابن حنفیہ کو کیسانیہ کی سازشوں اور بغاوتوں سے بہت کم عملی تعلق تھا۔ ۸۱ھ میں ان کا انتقال ہوگیا اور ان کی جانشینی کے مسئلہ پر کیسانیہ گروہ کے کئی فرقے ہوگئے۔ ایک اور شیعہ جماعت امامت کے بارہ میں بنی فاطمہ کو سیدنا علیؓ کی دوسری ازواج کی اولاد کے مقابلہ میں ترجیح دیتی تھی اور خصوصاً سیدنا حسینؓ کے بیٹے سیدنا علیؒ زین العابدین کو اپنا مقتدا سمجھتی تھی۔ یہ وہ جماعت ہے جو بعد میں امامیہ کے نام سے مشہور ہوئی۔ ۹۴ھ میں جب امام زین العابدینؒ دنیا سے رحلت فرما گئے اس جماعت کے کثیر گروہ نے ان کے بیٹے امام محمد باقرؒ کو امام تسلیم کرلیا اور جب ۱۱۴ھ (یا بروایتے ۱۱۹ھ) میں ان کا بھی انتقال ہوگیا تو ان کے بیٹے امام جعفرؒ صادق سے تمسک اختیار کیا۔ لیکن کچھ لوگ ان کو چھوڑ کر حضرت زید ابن علیؒ زین العابدین کے حامی بن گئے۔ امام محمد باقرؒ اور امام جعفرؒ صادق تو زہد و عزلت کی جانب مائل تھے۔ لیکن حضرت زید جو کہا جاتا ہے کہ رئیس معتزلہ واصل ابن عطا کے تلمیذ تھے۔ سیاسی اولوالعزمی کا جذبہ اپنے دل میں رکھتے تھے۔ ہشام ابن عبدالملک ابن مروان کی حکومت تھی پشتینی عداوت کی بنا پر وہ ان کا مخالف ہوگیا۔ حضرت زید نے حکومت کے دباؤ کو نہ مانا اور حفاظت نفس کے لئے جنگ کی تیاری شروع کردی۔ کوفہ کی تو مسلم آبادی سیدنا علیؓ کے زمانہ سے ان کی اور ان کی اولاد کی عقیدتمند سمجھی جاتی تھی اور تشیع کا میلان رکھتی تھی۔ لیکن واقعہ کربلا نے ثابت کردیا تھا کہ ان کی عقیدت اور ان کا تشیع چنداں اعتماد کے قابل نہ تھے۔ جب حضرت زید نے دمشق سے کوفہ کا عزم کیا تو ان کے عزیزوں نے انہیں کوفیوں کے تذبذب اور اخلاقی کمزوری سے متنبہ کرنے کی کوشش کی۔ مگر حضرت زید نے ان کی نصیحت کو نہ مانا اور کوفہ پہنچ گئے۔ یہاں کے لوگوں نے نہایت جوش و خروش سے ان کا خیرمقدم کیا اور جوق در جوق ان کے حلقہ بیعت و ارادت میں داخل ہونے لگے۔ قلیل عرصہ میں کئی ہزار آدمیوں کی ایک جمعیت فراہم ہوگئی جن میں سے اکثر کیسانیہ اور کچھ امامیہ تھے۔ ان ایام میں ایک شخص یوسف ابن عمر ثقفی اموی حکومت کی جانب سے کوفہ اور عراق کا حاکم تھا۔ اسے جب شیعہ جماعت کی ان کارروائیوں کا علم ہوا تو حضرت زید کے مقابلہ کے لئے تیار ہوگیا۔ جب کوفیوں نے دیکھا کہ جنگ ناگزیر ہے تو حضرت زید سے پہلو تہی کرنے لگے۔ اور اپنی بزدلی کے جواز کے لئے شرعی حجت کے متلاشی ہوئے۔ حضرت زید سے سوال کیا کہ شیخین کے بارہ میں کیا کہتے ہو۔ انہوں نے فرمایا کہ میں نے ان کا ذکر اپنے گھرانہ میں

ہمیشہ نیکی کے ساتھ سنا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ہم خلافت کے ان سے زیادہ مستحق تھے۔ کوفیوں نے کہا کہ پھر بنو امیہ سے مخالفت کیوں ہو وہ بھی تو کتاب اللہ اور سنت رسول کی تقلید کے مدعی ہیں۔ حضرت زید نے جواب دیا کہ بنو امیہ کو حضرت ابوبکرؓ و حضرت عمرؓ سے کیا نسبت وہ عدل و انصاف کو ملحوظ رکھتے تھے۔ یہ تمام مسلمانوں پر ظلم کرتے ہیں۔ اس جواب پر کوئی مطمئن نہ ہوئے اور اکثر لوگ ان کو چھوڑ کر اپنے گھروں کو ....
...... چلے گئے۔ اس نقض عہد کی وجہ سے شیعہ کا لقب رافضی ہو گیا۔ کیونکہ رفض کے معنی ترک کرنے یا چھوڑنے کے ہیں۔

جب حضرت زید کا اموی فوج سے مقابلہ ہوا۔ تو تقریباً دو سو آدمی ان کے ہمراہ باقی رہ گئے تھے لیکن اس قلت تعداد کے باوجود دشمن کو کئی مرتبہ پسپا ہونا پڑا۔ صبح سے شام تک جنگ ہوتی رہی۔ آخر کار حضرت زید شہید ہوئے اور اموی فوج کے سپہ سالار نے ان کے جسد بیجان کو برہنہ کر کے ایک سولی پر لٹکا دیا۔ جہاں وہ چار سال تک معلق رہا۔ واقعہ کربلا کے بعد بنو امیہ کی بیرحمی اور وحشت کی یہ دوسری مثال ہے اور اگر ان نا عاقبت اندیش حاکموں کا یہ خیال تھا کہ اس قسم کا ظالمانہ رویہ عامہ مسلمین کو اہل بیت کی معاونت سے باز رکھے گا تو یہ ان کی غلطی تھی کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ اس زمانہ کے اکثر مسلمان خصوصاً وہ اشخاص جو اپنے زہد و اتقا کی وجہ سے عام طور پر برگزیدہ سمجھے جاتے تھے۔ حضرت زید بن علی سے ہمدردی رکھتے تھے۔ اور ان کی یہ ہمدردی حضرت زید کے گھرانہ کے ان افراد کے ساتھ بھی رہی جنہوں نے حضرت زید کی تقلید کی اور حکومت وقت کے خلاف جہاد کیا۔ مثلاً بعض مؤرخین نے حضرت ابو حنیفہ کے متعلق جو سواد اعظم کی نگاہ میں امام فقہ کا درجہ رکھتے ہیں۔ یہ روایت نقل کی ہے کہ وہ مخفی طور پر لوگوں کو فاطمی مدعیان امامت کی تائید اور امداد کرنے کی تلقین کرتے تھے اور نہ صرف اموی حکومت بلکہ عباسی خلفا مثلاً منصور دوانقی وغیرہ کو متغلب اور سارق کہتے تھے اور ان کے مقابلہ میں بنی فاطمہ کی حمایت کو واجب خیال کرتے تھے۔ چنانچہ جب حضرت ابراہیم نے جو زیدیہ سلسلہ کے آٹھویں امام ہیں منصور دوانقی کے خلاف خروج کیا۔ تو ابو حنیفہ نے علی الاعلان ان کی تائید کی۔ حضرت زید اور حضرت ابراہیم کے درمیان اس سلسلہ کے جو اور ائمہ گذرے ہیں اور جن میں حضرت محمدؐ نفس زکیہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اپنے متبعین کے علاوہ اور معاصر مسلمین کی نظروں میں بھی واجب الاحترام تھے۔ ان سب نے اپنے اپنے وقت میں حکومت وقت سے جنگ کی لیکن ناکام رہے۔ ان کی اولوالعزمی اور حسرتناک ناکامی سے متاثر ہو کر ایک شیعہ جماعت ہمیشہ کے لئے ان کی نام لیوا ہو گئی۔ یہ زیدیہ جماعت ہے امامت کے متعلق جن کے خاص معتقدات کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ لیکن فی الحال ہمیں اس جماعت سے اتنا سروکار نہیں جتنا کہ اس جماعت سے ہے جو

حضرت زید اور ان کے جانشینوں کی بجائے امام محمدؑ باقرؑ اور ان کی اولاد کو امامت کا جائز وارث تصور کرتی ہے۔ اور جس میں وہ تمام شیعہ شامل ہیں جو کیسانیہ اور ان کی فروع میں شمار نہیں کئے جا سکتے۔ اگر ہم چھوٹے موٹے فرقوں کو نظر انداز کر کے دوسری صدی ہجری کے آغاز کی شیعہ جماعت کو عقائد کی بنا پر تقسیم کرنا چاہیں تو تین بڑے فرقوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ یعنی کیسانیہ۔ امامیہ اور زیدیہ۔ بعض لوگ ان کے علاوہ ایک چوتھا گروہ غلاۃ کا بھی قائم کرتے ہیں۔ لیکن جن فرقوں کو وہ اس ذیل میں شمار کرتے ہیں۔ ان میں سے کچھ تو محض ملحدانہ روش کی محدود الاثر جماعتیں تھیں۔ جن کو بعض خود غرض افراد نے ایک قلیل مدت کے لئے ترتیب دے لیا تھا۔ اور جن کو شیعہ کہنے کی کوئی خاص وجہ نہیں معلوم ہوتی اور کچھ ایسی جماعتیں تھیں جن کے اصول و عقائد کیسانیہ کی بعض فروع کے اصول و عقائد سے بدقت تمیز کئے جا سکتے ہیں۔ غلو اور تشیع دونوں ابتدا سے ایک دوسرے کے ساتھ رہے ہیں اور سوائے زیدیہ کی ایک قلیل جماعت کے شاید ہی کوئی شیعہ فرقہ ایسا ہو جو غلو سے بالکل پاک ہو۔ اگرچہ دوسری صدی ہجری میں غالی شیعیت کا سب سے شاندار مظاہرہ کیسانیہ کے فرقوں میں دکھائی دیتا ہے۔ لیکن اس زمانہ کے بعض امامیہ فرقے بھی اس معاملہ میں کسی سے کم نہیں۔ چنانچہ اس گروہ میں جو امام محمدؑ باقرؑ اور ان کے بعد ان کے بیٹے امام جعفرؑ صادق کی اطاعت شعاری کا دم بھرتا تھا۔ ایک شخص ابوالخطاب محمد بن ابی زینب الدجدی الاسدی پیدا ہوا۔ جو امام جعفرؑ کو نعوذ باللہ خدا کہتا تھا۔ اور اپنے آپ کو ان کا نبی و رسول ظاہر کرتا تھا اور کہتا تھا کہ امام موصوف نے اس کو اپنا وصی و قائم نامزد کر دیا ہے اور اس کو اسم اعظم سکھا دیا ہے۔

ابوالخطاب اور فرقۂ خطابیہ

جب امام صاحب کو یہ علم ہوا کہ ابوالخطاب ان کے نام پر لوگوں کو گمراہ کر رہا ہے تو انہوں نے اس کو اپنی مصاحبت سے خارج کر دیا۔ اور اس پر اور اس کے متبعین پر لعنت کی لیکن ابوالخطاب نے اپنی علیحدہ جماعت قائم کر لی اور کچھ مدت کے بعد جیسا کہ ایسی جماعتوں کا قاعدہ ہے۔ ایک جماعت کے کئی فرقے بن گئے۔ امام صاحب کا اس کو ملعون قرار دینا ابوالخطاب کے سدِ باب کے لئے کافی نہ تھا کیونکہ ایسے مبتدعین کا یہ شیوہ تھا کہ جب ائمہ علیہم السلام ان کی مذمت کرتے تھے تو وہ لوگوں سے یہ کہتے تھے کہ امام کا یہ فعل تقیہ پر مبنی ہے اور در پردہ وہ ہمارے شریک حال ہیں۔ ابوالخطاب کے فرقہ کو جو خطابیہ کے نام سے موسوم ہے یہ مذموم امتیاز حاصل ہے کہ اس کی تعلیم میں وہ تمام بدعتی عقائد جمع ہو گئے تھے۔ جو اس سے پیشتر متفرق طور پر بعض شیعہ فرقوں میں رائج رہے تھے۔ اور ان کے علاوہ بعض جدید عقائد کی وضع و اختراع بھی اسی فرقہ کی کارستانی معلوم ہوتی ہے۔ نیز اس امر کا بھی کچھ تاریخی ثبوت موجود ہے کہ قرامطہ اور دیگر شیعہ باطنیہ فرقوں نے اپنی

تعلیمات میں براہِ راست اسی فرقہ سے استفادہ کیا تھا۔ چنانچہ ابوالخطاب کو بعض مؤرخین نے قرامطہ کے متقدمین میں شمار کیا ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس کے اقوال و تصانیف قرامطہ اور اسمٰعیلیہ میں عام طور پر رائج تھیں۔ اور وہ ان کو مستند خیال کرتے تھے۔ شیعہ محدثین نے بھی بعض روایات اس سے نقل کی ہیں۔ لیکن سنی محدثین اس کو مردود اور ساقط الاعتبار قرار دیتے ہیں۔ خطابیہ کے تین چار فروع کا ذکر تاریخ میں آیا ہے۔ ان سب کا اس قول پر اتفاق تھا کہ امام جعفر صادق اور ان کے آباو اجداد الوہیت کا مرتبہ رکھتے ہیں۔ اور ابوالخطاب کے متعلق بھی ان کا یہی عقیدہ تھا جب شیعہ کے متشرع گروہ نے ان سے یہ سوال کیا کہ پھر کیا وجہ ہے کہ امام جعفرؓ ان سے بیزاری کا اظہار کرتے تھے تو انہوں نے جواب دیا کہ جس جعفر کو تم اپنی آنکھوں سے دیکھتے تھے وہ تو نعوذ باللہ ایک شیطان تھا جس نے جعفرؓ کی صورت اختیار کر لی تھی۔ اور لوگوں کو حق سے باز رکھتا تھا۔ اور اصلی جعفر اور اصلی ابوالخطاب تو اس وقت آسمان پر مقیم تھے۔ یہ قول اس عقیدہ سے بہت مشابہ معلوم ہوتا ہے۔ جو مانی حضرت مسیحؑ کے بارہ میں رکھتا تھا۔ اور جس کا ذکر ہم پیشتر کر چکے ہیں۔ پھر ان سے پوچھا گیا کہ آئمہ جو فرزندان رسول ہیں کیونکر آلہہ تصور ہو سکتے ہیں جب کہ خود حضرت رسولؐ ہمیشہ اپنی عبدیت کے مقر رہے۔ خطابیہ نے جواب دیا کہ جس روز حضرت محمدؐ نے اپنی عبدیت کا اقرار کیا وہ واقعی عبد اور رسول تھے۔ ان کو ابوطالب نے اپنا رسول بنایا تھا۔ یعنی وہ نور جو معبود حقیقی اور اللہ ہے۔ پہلے عبدالمطلب میں موجود تھا۔ پھر ابوطالب میں حلول کر گیا پھر حضرت محمدؐ میں منتقل ہو گیا۔ اور آنحضرتؐ کے بعد سیدنا علیؑ اور دیگر ائمہ میں داخل ہو گیا اور وہ سب کے سب آلہہ ہیں۔

غالی شیعیت اس وقت تک حضرت محمدؐ کو کم از کم اپنے ائمہ کا ہمپایہ ضرور خیال کرتی تھی۔ لیکن زمانہ آئندہ میں ہم دیکھیں گے کہ بعض شیعہ فرقے رسولؐ کو امام سے کمتر درجے پر رکھنے میں بھی کوئی مضائقہ نہ سمجھیں گے۔ اور اس قسم کے خیالات کا یہ نتیجہ ہوا کہ وہ شیعہ بھی جو غلو سے پاک و منزہ ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ رسول کی بہ نسبت اماموں سے زیادہ اعتقاد رکھتے ہیں۔ خطابیہ کے اعمال ان کے عقائد کے مماثل تھے۔ فرائض دین کو وہ غیر ضروری خیال کرتے تھے۔ گناہ کبیرہ کو مباح قرار دیتے تھے اور کہتے تھے کہ قرآن مجید میں جہاں کہیں فواحش و معاصی کی ممانعت آئی ہے۔ اس سے بعض اشخاص سے احتراز مراد ہے۔ یعنی زنا۔ خمر و میسر اور سرقہ وغیرہ مختلف آدمیوں کے نام ہیں۔ جن سے ان کے نفاق و مخفی کفر کی بنا پر مومنوں کو متنبہ کیا گیا ہے اور اسی طرح فرائض مثل حج۔ نماز۔ روزہ وغیرہ بھی بعض اشخاص کے نام ہیں۔ جن سے تمسک اختیار کرنا مومنوں کو لازم ہے۔ لہٰذا جس نے امام کی معرفت حاصل کر لی۔ اس کے لئے تمام تکلیفات شرعی ساقط ہو جاتی ہیں۔ خطابیہ کے متعلق چند امور خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ کیونکہ ان امور کا باطنی فرقوں پر بہت

اثر پڑا ہے۔ ان میں سے ایک تقیہ ہے جو عام طور پر شیعہ فرقوں کا مسلک رہا ہے اور جو ایک حد تک حالات زمانہ کا نتیجہ تھا۔ لیکن تقیہ کا اصلی مفہوم صرف اسی قدر تھا کہ اپنے نفس کی حفاظت کے لئے اپنے عقائد کے علانیہ اظہار سے باز رہنا جائز ہے۔ ہشامیہ نے سیاسی اغراض کے تحت میں تقیہ کو ستر و اخفا کے درجہ تک ترقی دی اور مخفی دعوت و تبلیغ کا ایک ایسا نظام قائم کیا جس کو اور شیعہ فرقوں نے بھی اپنے مفاد کے لئے استعمال کیا۔ خطابیہ بھی تقیہ کے اسی وسیع تر مفہوم کے قائل تھے اور کذب و افتراء کو نہ صرف جائز بلکہ مستحسن خیال کرتے تھے۔ حتیٰ کہ اپنے ہم مذہب کی موافقت اور غیر کی مخالفت میں جھوٹی گواہی دینے کو بھی جائز سمجھتے تھے۔ غرضکہ تقیہ کے اب یہ معنی قرار پائے کہ امام یا اپنی جماعت کے معاملات کو ضرورتاً یا بلا ضرورت دوسرے لوگوں سے مخفی رکھا جائے۔

تاویل دوسرا اہم امر مسئلہ تاویل ہے یعنی یہ عقیدہ کہ قرآن مجید کے اصلی معانی اس کے الفاظ کے ظاہری معانی سے بالکل مختلف ہیں اور ان اصلی معانی کا علم صرف امام کو حاصل ہے۔ لیکن دوسرے لوگ بھی اس کو امام کی تعلیم سے اخذ کر سکتے ہیں۔ تفسیر و تاویل میں حد فاصل قائم کرنا ذرا دشوار ہے۔ ہر خیال کے مسلمانوں کو یہ ضرورت محسوس ہوتی تھی کہ قرآن مجید کی بعض آیات کو کامل طور پر سمجھنے کے لئے ان کی شان نزول سے آگاہ ہوں۔ یا ان کے مطالب کو دیگر کتب سماوی مثلاً توریت و انجیل یا احادیث نبوی کے مطالعہ سے حاصل کریں۔ اس ضرورت کی بنا پر تفسیر کا رواج ہوا۔ لیکن تفسیر کا مطلب یہ نہ تھا کہ صریح آیات میں مخفی معانی تلاش کئے جائیں یا الفاظ کے لغوی معانی کو نظر انداز کر کے ایک خود ساختہ مفہوم پیدا کر لیا جائے جو حامیان تاویل کا مسلک ہے۔ شیعہ فرقوں کا ابتدا سے تاویل کی جانب میلان رہا۔ کیونکہ ان کے بنیادی عقائد مثلاً امامت و مہدویت سند کے لئے آیات قرآنی کی تاویل کے محتاج ہیں لیکن تاویل کو درجہ کمال تک پہنچانا خطابیہ کا کام تھا۔ جنہوں نے قرآن مجید کی ہر ایک آیت کو معمہ بنا لیا جس کا حل ان کی ہدایت کے بغیر ناممکن تھا مثلاً ان کے خیال میں جب اللہ تعالیٰ بعض چیزوں کو حرام و ممنوع قرار دیتا ہے تو دراصل وہ چیزیں مراد نہیں جن کا کہ نام لیا گیا۔ بلکہ بعض اشخاص مراد ہیں۔ جن سے مومن کو احتراز واجب ہے۔ چنانچہ اپنے اس مضحکہ خیز نظریہ کے تحت میں وہ کہتے تھے۔ کہ خمر و میسر سے حضرت ابوبکرؓ و حضرت عمرؓ مراد ہیں۔ اپنی تاویلات کو مستند قرار دینے کے لئے ان کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ امام جعفر صادق نے ان کو کوئی پُر اسرار کتاب ودیعت کی ہے جس کا نام جفر ہے اور جس میں دنیا بھر کے علوم کے علاوہ قرآن مجید کی صحیح اور مستند تفسیر درج ہے۔ عجیب و غریب دعاوی کو تقویت دینے اور عوام کو مسخر کرنے کے لئے وسائل بھی عجیب و غریب درکار ہوتے ہیں۔ چنانچہ غالی شیعیت مستور ائمہ کے علاوہ مخفی کتابوں پر بھی انحصار کرتی ہے۔ ایسی کتابوں کی موجودگی کا اعتقاد ابتدا

میں غالی فرقوں کی ایجاد معلوم ہوتا ہے۔ لیکن بعد میں وہ عوام شیعہ میں بھی رائج ہو گیا۔

جفر اور جامعہ

چنانچہ مذہب امامیہ کی اکثر مستند تصانیف میں جفر۔ جامعہ اور مصحف فاطمہ کا ذکر آتا ہے جو اہل بیت کے باطنی علوم کا خزینہ تھیں۔ لیکن جن کی نوعیت کے متعلق دنیا کو بہت کم علم ہے۔ ان میں سے پہلی دو کی نسبت یہ بھی مشکوک ہے کہ آیا وہ ایک ہی کتاب کے دو مختلف نام ہیں۔ یا دو مختلف کتابیں ہیں۔ مصحف فاطمہ کی کیفیت یہ بیان کی جاتی ہے۔ کہ حضرت پیغمبرؐ کے انتقال کے بعد جبرئیل روزمرہ سیدہ فاطمہؓ کے پاس آیا کرتے تھے۔ اور ان کی تسکین و تشفی کی غرض سے غائب اور مستقبل واقعات کے اخبار ان کو دیا کرتے تھے۔ ان اخبار کو سیدنا علیؓ نے قلم بند کر لیا۔ جفر کے لغوی معنی کسی جانور کی کھال کے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ جفر کا اصلی نسخہ جو امام جعفرؒ صادق کے پاس تھا۔ بیل کی کھال پر مرقوم تھا۔ اس کتاب میں اہل بیت کے متعلق تمام آئندہ واقعات اور قرآن مجید کے رموز و غوامض کی تشریح تھی۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس میں حروف و اعداد سے آئندہ حوادث کا علم حاصل کرنے کے بھی بعض طریقے درج تھے۔ کیونکہ اب عرف عام میں جفر کو رمل و نجوم وغیرہ کی مانند مستقبل واقعات کو معلوم کرنے کا ایک طریقہ تصور کیا جاتا ہے۔ جامعہ بھی اگر اس کو جفر سے کوئی علیحدہ چیز سمجھا جائے۔ تو اسی قسم کی کتاب تھی اور یہ دونوں کتابیں روایت عامہ کے مطابق امام جعفرؒ سے منسوب تھیں۔ اگرچہ بعض روایتوں میں ان کو سیدنا علیؓ کی تصنیف ظاہر کیا گیا ہے۔ ان مخفی کتابوں کے حوالجات دوسری صدی ہجری کے آخر سے شیعہ اور ان کے مخالفین دونوں کی تحریرات و اقوال میں متواتر دستیاب ہوتے ہیں۔

چنانچہ بعض مورخین کا بیان ہے کہ جب مامون رشید نے امام علی رضاؒ کو اپنا ولی عہد نامزد کیا تو امام صاحب نے مامون کو جواب میں تحریر فرمایا کہ یہ امر جفر و جامعہ کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ میں نہیں جانتا کہ تمہارے اور میرے ساتھ کیا پیش آئے گا سب امور کا تصفیہ اللہ تعالےٰ کے دست قدرت میں ہے۔ لیکن میں امیرالمومنین کی مرضی اور حکم کے مطابق اس امر کو قبول کرتا ہوں اور اس کے اور اپنے لئے اللہ تعالےٰ سے عفو و حفاظت کا خواستگار ہوں۔

اس نامزدگی کے کچھ عرصہ بعد مامون کے لواحقین نے امام صاحب کو زہر دے دیا۔ بعض متصوفین کے اقوال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بھی قرآن مجید کی کسی مخفی اور باطنی تفسیر کی موجودگی کے قائل تھے۔ جو امام جعفرؒ سے منسوب کی جاتی تھی۔ صوفیہ کے علاوہ بعض اور اشخاص جو عوام کی نگاہ میں الحاد و زندقہ سے ملوث تھے۔ جفر کا ذکر کرتے ہیں۔ چنانچہ مشہور و معروف شاعر ابوالعلاء المعری اپنے بعض اشعار میں جفر کا تذکرہ ایسے الفاظ میں کرتا ہے۔ جن سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ وہ جفر کی ہستی پر اعتقاد و اعتماد رکھتا تھا۔ اس ضمن میں

چند تاریخی نظائر کا مقابلہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ ایرانیوں کا خیال ہے۔ کہ ان کی مذہبی کتاب اوستا کا موجودہ نسخہ اس کامل اوستا کا صرف ایک حصہ ہے جو بیل کے مدبوغ چمڑے پر سونے کے پانی سے مرقوم تھی اور جس کو اسکندر اعظم نے فنا کر دیا تھا۔ یہودیوں کے ہاں توریت کی مسلمہ تفسیر کے علاوہ ایک باطنی تفسیر بھی تھی جس کے متعلق یہودیوں کے باطنی فرقوں کا یہ دعویٰ تھا۔ کہ وہ حضرت موسیٰؑ اور حضرت ہارونؑ کے زمانہ سے سینہ بسینہ چلی آئی ہے۔ اس تفسیر کو قبالہ کہتے تھے۔ اور اس کا ایک جزو حروف واعداد کے طلسمی خواص سے متعلق تھا جس میں قواعد جمل کے مطابق توریت کے صریح الفاظ سے انواع واقسام کے رمز وکنایات استخراج کئے جاتے تھے۔ اقوام قدیمہ عموماً حروف واعداد کو پُر اسرار اشیاء تصور کرتی تھیں۔ اور اگر اس حقیقت کو مدِ نظر رکھا جائے کہ حروف واعداد سے انسان کو قوانین فطرت اور کائنات کے متعلق اپنی معلومات کو صحیح اور وسیع بنانے میں کس قدر سہولت پیدا ہوگئی ہے۔ تو پرانے زمانہ کے آدمیوں کے اس قسم کے تصورات چنداں تعجب خیز معلوم نہیں ہوتے۔ کاغذ کی صنعت کی ایجاد سے قبل وقیع اور اہم نوشتوں کی تحریر کے لئے چمڑے کا استعمال ایک معمولی بات تھی۔

لہٰذا مذکورہ بالا تاریخی نظائر پر زیادہ انحصار اصول درایت کے خلاف ہوگا۔ لیکن بعض قرائن سے یہ چیز بعید از قیاس نہیں معلوم ہوتی۔ کہ جفر وجامعہ کے بارے میں شیعی عقیدہ یہودی یا مجوسی اثرات کی متابعت میں ارتقا پذیر ہوا۔ نظری طور پر اس بات کے باور کرنے میں کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی کہ سیدنا علیؑ اور ان کے خانوادہ میں قرآن مجید کی بعض آیات کی ایک خاص تشریح یا تفسیر روایتاً نقل ہوتی چلی آئی ہوگی۔ جو مروجہ تفاسیر سے کسی قدر مختلف اور یقیناً زیادہ معتبر اور مستند ہوگی۔ نیز ایک مورخانہ روایت یہ بھی ہے کہ جنگ صفین کے دوران میں جب معاویہ اور عمرو ابن العاص نے اپنی سپاہ کو یہ حکم دیا کہ قرآن مجید کے نسخے نیزوں میں باندھ لئے جائیں اور ان کو بلند کرکے یہ شور مچایا جائے کہ ہم کتاب اللہ کو اس مناقشہ میں حکم بنانے ہیں اور اس سے سیدنا علیؑ کی فوج میں تذبذب پیدا ہوگیا۔ اور وہ مُصر ہوئے کہ تحکیم کے طریقہ پر دشمن سے مصالحت کر لی جائے۔ کیونکہ کتاب اللہ کی متابعت ہر مسلمان پر فرض ہے تو جناب امیرؑ نے فرمایا کہ یہ قرآن صامت ہے اور میں قرآن ناطق ہوں۔ اگر اس روایت کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو عقل سلیم قبول نہیں کرتی کہ سیدنا علیؑ کا مفہوم اس سے کچھ زیادہ تھا کہ تمہارے دشمن قرآن مجید کے نام پر تم کو دام فریب میں لانا چاہتے ہیں ورنہ مجھ سے زیادہ کتاب اللہ کا کون قائل وعامل ہو سکتا ہے۔ ایسے مبہم اقوال کی بنا پر یہ یقین نہیں کیا جا سکتا کہ سیدنا علیؑ یا ائمہ اہل بیت کے پاس قرآن مجید کی کوئی ایسی جامع اور مکمل تفسیر تھی جو علاوہ تمام امور دینی وشرعی کے کفیل ہونے کے جملہ علوم باطنی کا سرچشمہ اور خصوصاً علم غیب کی کلید تھی۔ اس قسم کی تفسیر کی موجودگی کے ذکر اذکار اوائل

میں شیعہ گروہ کی غالی جماعتوں کے درمیان پائے جاتے ہیں اور یہ روایت انہیں کی ایجاد معلوم ہوتی ہے
ان سے عوام شیعہ اور بعض گروہ متصوفہ نے اس روایت کو اخذ کیا اور اس کا مقصد بظاہر یہ تھا کہ آیات
قرآنی کی پادر ہوا تاویلات سے ایسے عقائد کا جواز ثابت کیا جائے جو یا تو ان مبتدعین کے اپنے اختراعات تھے
اور یا یہودی۔ مجوسی۔ صابی اور دیگر غیر مسلم اقوام سے نقل کئے گئے تھے۔ جملہ معترضہ کے طور پر ایک بات اور
کہی جاسکتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ تاویل کا استعمال کم وبیش ان مفسرین نے بھی کیا ہے جن کو شیعہ یا باطنیہ سے
کوئی علاقہ نہ تھا اور جہاں تک ان کی تاویل کا مقصد قرآن مجید کی تعلیم کو اس زمانہ کے سائنس اور فلسفہ سے
مطابق کرنا تھا اس میں اور باطنیہ یا شیعہ کی تاویلات میں کوئی حقیقی فرق نہیں نظر آتا۔ عصر حاضر میں بھی اس قسم
کی سعی عدیم المثال نہیں۔ اور اگرچہ یہ ایک فطری امر ہے کہ انسان اپنے دینی عقائد کو اپنی ذہنی اور معاشرتی
ضروریات کے مطابق بنانے کی کوشش کرے لیکن مورخانہ تنقید اس کو قیاس آرائی سے زیادہ اور کچھ نہیں
سمجھ سکتی۔ قرآن مجید کی ایسی تمام تفاسیر تفسیر بالرائے کہلانے کی مستحق ہیں۔ اور ان میں سے کسی ایک کو
دوسری پر ترجیح دینے کی بجز اس کے اور کوئی وجہ نہیں ہوسکتی کہ اس کا پیرایہ زیادہ معقول یا ضروریات زمانہ
کے زیادہ موافق ہے۔ باطنیہ اور دوسری جماعتوں کی تفسیر بالرائے میں اتنا فرق البتہ ضرور تسلیم کیا جاسکتا ہے
کہ دوسری جماعتیں اس قسم کی تاویلات کے لئے کوئی تاریخی یا روائتی اسناد رکھنے کا دعویٰ نہیں کرتیں اور نہ
باطنیہ کی مانند وہ دیدہ دانستہ آیات قرآنی کو ان کے صریح مفہوم سے منقطع کرکے کسی خارجی مقصد کا تابع بنانا
چاہتی ہیں۔

تقیہ اور تاویل باطنی کے علاوہ تیسرا اہم مسئلہ جس کی اولین قطعی نمود خطابیہ سے منسوب کی جاسکتی ہے
یہ عقیدہ ہے کہ ہر دور رسالت میں دو پیغمبر ہوتے ہیں۔ جن میں سے ایک ناطق ہوتا ہے اور دوسرا صامت۔
چنانچہ اپنے دور میں حضرت محمد الرسول اللہ پیغمبر ناطق تھے اور سیدنا علیؑ پیغمبر صامت۔

اس عقیدہ پر لبعد میں فرقہ اسمٰعیلیہ نے بہت سی حاشیہ طرازی کی جس کا ذکر تفصیل کے ساتھ اپنے موقع
پر کیا جائے گا۔ فی الحال خطابیہ کے تذکرہ کو ختم کرنے سے قبل اتنا اور کہنا باقی ہے کہ بہت سے بانیان
بدعت کی مانند ابو الخطاب کی جد وجہد کا مرکز بھی وہی سرزمین عراق تھی جو عرب اور عجم کا اتصال ہونے کے
علاوہ بہت سی ملل قدیمہ اور مذاہب پارینہ کا مدفن ہونے کی وجہ سے انواع واقسام کے عقائد و خیالات کا مولد
و منشا رہی ہے۔ خصوصاً شہر کوفہ جس کو سیدنا علیؑ نے اپنے زمانہ خلافت میں عجمی نومسلموں سے آباد کیا تھا۔
شیعہ اور متشیعہ تحریکات کا دوسری اور تیسری صدی ہجری میں آماجگاہ بن گیا تھا اور اسی شہر سے ابو الخطاب نے
خروج کیا لیکن عباسی حکومت کے زور و قوت کے مقابلہ میں اس کی سعی ناکام ثابت ہوئی اور منصور عباسی کے

عہدِ حکومت میں وہ قتل ہو گیا اور اس کی جماعت تین چار فرقوں میں منقسم اور منتشر ہو گئی۔

خطابیہ کی بغاوت ان بغاوتوں اور سازشوں کی آخری نمود ہرگز نہیں تصور ہو سکتی جس کا آغاز اموی حکومت کے دورِ انحطاط سے شروع ہوا تھا۔ کسی یورپین مؤرخ کا مقولہ ہے کہ مغرب میں جو شخص موجودہ سیاسی نظام کو منقلب کرنے کا خواہاں ہوتا ہے وہ ایک جدید سیاسی جماعت قائم کرنے کی کوشش کرتا ہے لیکن مشرق میں ایسے اشخاص اپنی سیاسی خواہشات کو مذہبی جذبات کی شکل میں تبدیل کر دیتے ہیں اور نئے نئے مذاہب قائم کر لیتے ہیں۔ اس قول کو عمومیت کے ساتھ مان لینے میں اعتراض و تامل کی گنجائش ہے لیکن اس میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا کہ زمانہ مذکورہ میں جن فرقوں کا قیام ہوا ان میں سے اکثر سیاسی اغراض کے حصول کے لئے قائم کئے گئے تھے۔

چند اور فرقے جہاں تک کہ ان کی صفات معنوی اور جاذبیت کا تعلق ہے کسی اور فرقہ کو بالصراحت ذکر کرنے کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی۔ لیکن واقعات کے تسلسل کو واضح کرنے کے لئے چند مزید فرقوں کا تذکرہ شاید مفید ثابت ہو۔ شیعیت کے مختلف مدارج کی تفصیل کے ضمن میں اس امر کا انکشاف ہو چکا ہے کہ اگرچہ ابتدا میں شیعانِ علی اپنے دعاوی کو قرابت و وصیت رسول صلعم پر مبنی کرتے تھے اور ان کی عام روش وہ تھی جس کا اظہار اس شعر سے ہوتا ہے۔ کہ ؎

توالیت بعد اللہ فی الدین خمسۃ — نبیاً و سبطیہ و شیخا و فاطما

یعنی اللہ تعالےٰ کے بعد دین میں پانچ اشخاص لائق تولا ہیں۔ حضرت پیغمبرؐ، سیدنا علیؓ۔ ان کے دونوں بیٹے (سیدنا حسنؓ اور سیدنا حسینؓ) اور حضرت فاطمہؓ۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اقرارِ رسالت کی تکمیل کے لئے ان پانچ اشخاص کی دوستی کو لازمی خیال کرتے تھے لیکن یہ معتدل خیال بہت جلد متغیر ہو گیا اور سیدنا علیؓ اور ان کی اولاد و امجاد کے حقوق کے اعتراف کو اقرارِ رسالت پر فوقیت دی جانے لگی۔ غالی خیالات کا غلبہ کیسانیہ جماعت میں شروع ہوا۔ لیکن بہت جلد امامیہ گروہ بھی ان سے ملوث ہو گیا اور دوسری صدی ہجری میں اس گروہ میں بھی بکثرت ایسے اشخاص پیدا ہو گئے جو اسلامی روایات سے انحراف کرنے لگے۔ چنانچہ ایک فرقہ ذمّیہ کے بارہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ حضرت محمدؐ کی مذمت کرتے تھے اور کہتے تھے کہ سیدنا علیؓ نے ان کو اس کام پر مامور کیا تھا کہ وہ عوام الناس کو سیدنا علیؓ کی الوہیت کی تلقین کریں لیکن انہوں نے اس کام کی بجائے اپنی نبوت کا دعویٰ کر دیا۔ ذمّیہ کے مماثل ایک اور فرقہ کا نام لیا جاتا ہے جو حضرت محمدؐ اور سیدنا علیؓ دونوں کو نعوذ باللہ خدا کہتے تھے۔ لیکن ان میں سے بعض ایک کو مقدم سمجھتے تھے اور بعض دوسرے کو۔ اس فرقہ کو اثنینیہ کہتے ہیں۔ ایک تیسرا فرقہ خمسیہ یا مخمسہ تھا جو پنج تن پاک کی ربوبیت کا قائل تھا اور کہتا تھا

کہ وہ پانچوں مساوی حیثیت میں رُوح الٰہی کا مہبط ہیں۔ ان سب فرقوں کے بارے میں یہ شبہ باقی رہ جاتا ہے۔ کہ آیا وہ فی الحقیقت کوئی مستقل وجاہت رکھتے تھے یا ان کے نام محض اس تنوع عقائد اور اختلاف خیال کو ظاہر کرنے کے لئے مؤرخین نے وضع کر لئے ہیں۔ جو اس وقت شیعہ جماعت میں موجود تھا۔ ان نام نہاد فرقوں سے زیادہ دلچسپ وہ فرقہ ہے جو ابن ابی عزاقر محمد بن علی شلمغانی سے منسوب ہے اور جس کو عزاقریہ یا شلمغانیہ کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے۔ یہ شخص پہلے امامیہ گروہ میں شامل تھا لیکن بعد میں ایک نئے عقیدہ کا موجد ہو گیا جس کا سب سے زیادہ دلچسپ پہلو مسئلہ اضداد تھا شلمغانی کہتا تھا کہ ہر ولی اللہ کا ایک ضد یا مخالف ہوتا ہے جس کی مخالفت ولی کے فضائل و کمالات کے اظہار کے لئے ضروری ہے۔ چنانچہ ہر ایک پیغمبر کا ایک ضد تھا مثلاً حضرت آدمؑ کا ابلیس۔ حضرت موسیٰؑ کا فرعون۔ اسی طرح ائمہ کے لئے بھی اضداد ہیں۔ مثلاً سیدنا علیؑ کا ضد معاویہ تھا۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان اضداد کی موجودگی کا کیا سبب ہے اس کا جواب شلمغانی نے یہ دیا کہ اللہ تعالیٰ ہر ایک چیز میں اس کی استعداد اور قوت تحمل کے مطابق حلول کرتا ہے۔ ولی اور ضد دونوں میں خدا نے حلول کیا ہے تاکہ دونوں کے تقابل سے ولی کی معرفت و شناخت ممکن ہو جائے۔ اس خیال میں وہی ثنویت پائی جاتی ہے جو مجوسی عقائد کا خاصہ تھی۔ اس جدت خیال کا خمیازہ شلمغانی کو یہ اٹھانا پڑا کہ حکومت وقت نے اس کو قتل کروا دیا اور اس کی نعش آگ میں ڈال دی گئی۔ شلمغانی اور اس کا فرقہ ترتیب زمانی کے اعتبار سے بہت بعد کی پیداوار ہیں کیونکہ اکثر مؤرخین نے اس کے قتل کو ۳۲۲ھ یا ۳۲۳ھ کا واقعہ بیان کیا ہے۔ لیکن ہم نے اس کے فرقہ کو یہاں صرف اس لئے ذکر کر دیا ہے کہ غالی شیعیت کے ارتقا کے مختلف مدارج بیک وقت پیش نظر آ جائیں۔

شیعان عباسیہ

ذمیہ اور دیگر فرقے جن کا ابھی ذکر ہوا ہے۔ علوی گروہ سے علاقہ رکھتے ہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شیعان عباس پر بھی مزید توجہ کی جائے کیونکہ اس جماعت میں بھی مذہبی بدعات اور مخترعات کی کوئی کمی نہ تھی۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کیسانیہ گروہ میں علوی اور عباسی دونوں خاندانوں کے حامی شریک تھے۔ لیکن آخر کار عباسی جماعت بازی لے گئی۔ اور زمام حکومت بنو امیہ کے ہاتھ سے نکل کر بنو عباس کے ہاتھ میں آ گئی۔ نتیجہ کے اعتبار سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ عباسیوں نے نہ صرف علویوں سے فریب کیا بلکہ تمام ملت اسلامی کو ایک مغالطہ میں مبتلا کیا کیونکہ وہ لشکر جس نے ابوالعباس سفاح کو مسند خلافت پر متمکن کیا زیادہ تر ایسے افراد پر مشتمل تھا جو یہ امید رکھتے تھے کہ بنو امیہ کی تخریب کے بعد علوی خاندان کے حقوق تسلیم کر لئے جائیں گے۔ لیکن عباسیوں کی مصلحت اس کی متقاضی تھی کہ ان حقوق سے قطعاً انکار کر دیا جائے اور جہاں تک ممکن ہو علویوں کو پامال کیا جائے۔ شیعان علیؑ اپنے دعویٰ

کو وصیت پر مبنی کرتے تھے۔ شیعان عباس نے اس کے مقابلہ میں اپنا حق میراث قائم کیا اور اپنے کاسہ لیس فقہا سے اس دعویٰ کی تائید حاصل کر لی کہ شرعاً بیٹی اور اس کی اولاد کی موجودگی میں چچا اور اس کی اولاد کا حق مرجح ہے۔ ان دعاوی کی قدر وقیمت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ رسول اللہؐ کے انتقال کے بعد مسئلہ خلافت کئی بار معرضِ بحث میں آیا لیکن کسی موقعہ پر بھی ملتِ اسلامی کے کسی فرد یا فریق نے حضرت عباسؓ کا نام منصبِ خلافت کے لئے تجویز نہیں کیا۔ نیز اس کو بھی فراموش نہ کرنا چاہیئے کہ عباسیہ کے دعاوی اولاً ایک مفروضہ وصیت پر مبنی تھے جو ان کے بیان کے مطابق ابو ہاشم عبداللہ ابن محمد ابن حنفیہ نے ان کے کسی بزرگ خاندان کے حق میں کی تھی اور اس وقت موروثی حقوق کا کوئی ادّعا نہ تھا۔ جو بعد میں پیدا ہو گیا۔ بہر حال عباسی خاندان کو اپنا مقصد حاصل ہو جانے کے بعد اس جماعت کی کوئی احتیاج باقی نہ رہی تھی۔ جن کی اعانت سے وہ کامیاب ہوا تھا۔ علویوں کا گروہ تو بدیہی طور پر مخدوش تھا ہی لیکن خود ان کے اپنے متوسلین میں بھی ایسے عناصر موجود تھے جو اشتعال پذیر اور خطرناک تصور کئے جا سکتے تھے اور جو ایک سازشی جماعت کے ایک مستحکم سلطنت کی شکل میں تبدیل ہو جانے کے بعد اس کے لئے نہایت مضر اور تکلیف دہ ثابت ہو سکتے تھے۔ غالی فرقوں کے ضمن میں راوندیہ فرقہ کا کچھ ذکر پیشتر آ چکا ہے۔ یہ فرقہ اسی قسم کے عناصر کا ایک مجموعہ یا مرکب تھا۔ اپنے نام کے اعتبار سے وہ عبداللہ الملقب بہ روندہ یا راوندہ سے منسوب تھا جس کی بابت ہم کہہ چکے ہیں کہ وہ عباسیہ کا ایک داعی تھا جس کو اس کے حلیف و حریف ابو مسلم نے قتل کروا دیا تھا لیکن تعجب کا مقام ہے کہ اس کے نام لیوا فرقہ کی تمامتر کارستانی کا محور و مرکز خود عبداللہ نہیں بلکہ اس کا قاتل ابو مسلم ہے۔ ابو مسلم کے متعلق صرف اسقدر معلوم ہے کہ وہ خراسان کا باشندہ تھا۔ کیسانیہ کے سایہ میں اس نے پرورش پائی تھی۔ سیاسی حکمت عملی اور فن جنگ کی غیر معمولی قابلیت رکھتا تھا۔ عباسیہ حکومت کے قیام میں اس کا بہت بڑا حصہ ہے۔ حکومت حاصل کرنے کے بعد عباسیوں نے اسے ایک خطرناک حلیف خیال کیا اور فریب سے قتل کروا دیا۔ راوندیہ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ تین چار فرقوں میں منقسم تھے جن میں سے ایک "ابا سلمیہ" کے نام سے مخصوص ہے۔ یہ ابو مسلم کو زندہ اور قائم تصور کرتے تھے اور ترک فرائض و اباحت کی وجہ سے اس گروہ میں شامل تھے۔ جس کو مؤرخین خرم دینیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ لیکن راوندیہ کے اور فرقے بھی ابو مسلم کا احترام کرتے تھے اور باوجود اس کے عباسیہ خلفاء کو ائمہ حق سمجھتے تھے۔ ان کے اماموں کا سلسلہ وہی ہے جو کیسانیہ کے ضمن میں نقل ہو چکا ہے یعنی سیدنا علیؓ کے بعد ان کے بیٹے محمدؒ ابن حنفیہ اور مؤخر الذکر کے بعد ان کے بیٹے ابو ہاشم عبداللہ امام ہوئے۔ ابو ہاشم کا جب انتقال ہوا۔ تو وہ ارض شام میں محمد ابن علی ابن عبداللہ ابن عباس ابن عبدالمطلب کے ہاں مقیم تھے۔ عباسیہ راوندیہ کے عقیدہ کے بموجب ابو ہاشم نے ان محمد کو اپنا وصی

نامزد کیا تھا۔ محمد کے بعد ان کا بیٹا ابراہیم امام ہوا۔ خاندان عباسیہ میں یہ پہلا شخص تھا۔ جس نے عوام الناس کو اپنی امامت کی دعوت و تبلیغ کی اور ابو مسلم اس کا داعی تھا۔ ابراہیم نے اپنے بھائی ابو العباس عبداللہ ابن محمد کو اپنا وصی قرار دیا۔ یہ اس خاندان کا پہلا حکمران تھا۔ ابو العباس کا وصی اس کا بھائی ابو جعفر منصور تھا منصور نے اپنے بیٹے مہدی کے حق میں وصیت کی جو اس کے بعد تخت نشین ہوا۔ مہدی نے حضرت محمد ابن حنفیہ اور ان کے بیٹے ابو ہاشم عبداللہ کی امامت سے انکار کیا۔ اور یہ دعویٰ کیا کہ حضرت پیغمبرؐ کے بعد صرف ان کے چچا حضرت عباسؓ ہی خلافت و امامت کے مستحق تھے۔ اور خلافت بنو عباس ہی کا ورثہ ہے۔ حضرت عباسؓ کے بعد ان کے بیٹے عبداللہ اور پھر ان کے پوتے علی ابن عبداللہ امام برحق تھے۔ علی کے بعد ان کے بیٹے محمد امام ہوئے یہ وہی شخص ہے۔ جس کی نسبت کہا جاتا تھا کہ ابو ہاشم عبداللہ نے ان کے لئے وصیت کی ہے اور اس کے بعد سلسلۂ امامت وہی ہے جو ابھی مذکور ہو چکا ہے۔ عباسی خاندان کو حکومت نصیب ہو جانے کے بعد ان کے باہمی اتحاد کا شیرازہ منتشر ہو گیا۔ ابو العباس نے اپنے بھائی ابو جعفر منصور کو اپنا جانشین نامزد کیا تھا۔ اور اسی وقت یہ بھی طے کر دیا تھا کہ منصور کے بعد اس کے ایک اور بھائی موسیٰ کا بیٹا عیسیٰ وارث تاج و تخت ہوگا۔ لیکن اس انتظام سے عباسی خاندان کے ایک رکن عبداللہ ابن علی ابن عبداللہ ابن عباس نے تخالف کیا۔ اور جنگ کی تیاری شروع کر دی۔ ابو مسلم نے اسے شکست دی اور وہ فرار ہو کر بصرہ میں پناہ گزیں ہونے پر مجبور ہوا۔

جب منصور کو اپنی خلافت کا اطمینان ہو گیا تو اس نے ابو مسلم کو قتل کروا دیا۔ جب اس کا بیٹا مہدی سن بلوغ کو پہنچا تو منصور نے اس کے حق میں عوام الناس سے بیعت لینی شروع کر دی۔ اور اپنے بھتیجے عیسیٰ ابن موسیٰ کو بیس ہزار درہم دیکر اس شرط پر راضی کر لیا کہ مہدی کے بعد خلافت اس کو منتقل ہو جائے گی۔ عیسیٰ کے رضامند ہو جانے کے باوجود شیعان عباس میں اس فیصلہ سے کچھ ناراضگی اور بے چینی پیدا ہو گئی۔ ان میں سے بعض نے مہدی کی بیعت قبول کرنے سے انکار کیا اور جن لوگوں نے بیعت کر لی تھی ان سے یہ معترضانہ سوال کیا کہ ابو العباس کے تصفیہ کے بعد مہدی کی تقدیم اور عیسیٰ کی تاخیر کیونکر جائز ہو سکتی ہے۔ وفادار و اطاعت شعار عباسیوں نے جواب دیا کہ جب تک ابو العباس زندہ تھا وہ امام تھا اور اس کا حکم ماننا ہم پر واجب تھا۔ اب منصور امام ہے اور اس کا حکم نافذ ہے لیکن معترضین اس جواب سے مطمئن نہ ہوئے۔ اور مہدی کی امامت سے انکار کر دیا۔ لیکن جب مہدی کی وفات ہوئی تو اس کا بیٹا موسیٰ الملقب بہ ہادی اور بعد ازاں اس کا دوسرا بیٹا ہارون الملقب بہ رشید خلیفہ ہو گئے اور بیچارہ عیسیٰ اور اس کی اولاد وراثت سے بالکل ساقط و محروم ہو گئی۔ راوندیہ کا ایک فرقہ عباسیہ خلفا خصوصاً منصور دوانقی کو درجہ الوہیت دیتا تھا اور ابو مسلم کو منصور کا فرستادہ

نبی تصور کرتا تھا۔ یہ لوگ خلافت عباسیہ کے قیام کے بعد اس طرح کے عقائد کا علانیہ اظہار کرنے لگے۔ منصور کو خوف پیدا ہوا۔ کہ اس سے عوام الناس برگشتہ و بیزار ہو جائیں گے۔ اس نے ان لوگوں کو گرفتار کر لیا اور حکم دیا کہ اپنے عقائد کو ترک کر دیں۔ انہوں نے کہا کہ منصور ہمارا رب اور قادر مطلق ہے اس کو اختیار ہے چاہے مارے چاہے جلائے۔ خالق سے مخلوق کو چوں و چرا کرنے کا کوئی حق نہیں لیکن ہم اپنے ایمان سے منحرف نہ ہوں گے اس جواب پر منصور نے ان کے بعض سرداروں کو قتل کروا دیا۔ لیکن اس فرقہ کا وجود باقی رہا اور اس کے افراد اپنے عقائد کو عوام الناس سے پوشیدہ رکھنے کے عادی ہو گئے "خرم دینی" عقائد بھی جو دراصل مزدک اور اس کے متبعین کا ترکہ تھے۔ ایران اور اس کے شمال میں عرصۂ دراز تک باقی رہے اور غالباً اب بھی ان کے آثار اس سرزمین سے محو نہیں ہوئے۔ عباسی خلیفہ مہدی کے عہد حکومت میں ایک شخص کا ذکر سننے میں آتا ہے جس کا نام حکم ابن ہاشم اور لقب مقنع تھا۔ اس لقب کی وجہ تسمیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ وہ نہایت بدصورت تھا۔ اور اس لئے اپنی اصلی صورت کسی کو نہیں دکھاتا تھا۔ ایک طلائی چہرہ ہر وقت اپنے منہ پر لگائے رکھتا تھا۔ شہر نخشب کے قریب جو سمرقند اور تاشقند کے درمیان واقع ہے اس نے ایک کنواں دامن کوہ میں تیار کروایا تھا جس میں سے ہر روز ایک چاند بعد مغرب طلوع ہو کر تقریباً پندرہ میل تک روشنی دیتا تھا خیال کیا جاتا ہے کہ مقنع فلسفہ اور حکمت میں ید طولیٰ رکھتا تھا اور اس نے کنویں کی تہ میں سیماب اور دیگر منور اشیاء کو اس طرح رکھا تھا کہ ان کی شعاعوں کے انعکاس سے آسمان پر چاند کی شبیہ پیدا ہو جاتی تھی عوام کالانعام اس کو ایک معجزہ سمجھتے تھے۔ مقنع کو دعویٰ نبوت تھا اور وہ حلول و تناسخ کا بھی قائل تھا۔ کہتا تھا کہ خدا نے انبیاء۔ ابومسلم اور خود اس میں حلول کیا ہے۔ غرضکہ اس کی تعلیم میں وہی تمام چیزیں پائی جاتی ہیں جو خرم دینیہ اور دیگر غالی فرقوں کا مایۂ اعتبار تھیں اور بجز شعبدہ بازی اور نیرنگ سازی کے اور کوئی جدت اس سے منسوب نہیں کی جا سکتی۔ لیکن اس کے مصنوعی چاند کا فارسی شاعری میں اکثر ذکر آتا ہے اور انگریز شاعر ٹامس مور نے اپنی مشہور نظم "لالہ رخ" میں جو داستان "خراسان کے نقاب پوش پیغمبر" کی لکھی ہے وہ بھی غالباً مقنع سے متعلق روایات پر مبنی ہے۔ اس کی شعبدہ بازی کو روحانی کرامت سمجھ کر ماوراء النہر کے ترکمان اس کے معتقد ہو گئے اور بالآخر مہدی کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ اس فتنہ کو فرو کرنے کے لئے ایک لشکر جرار روانہ کرے جس نے بہت سی خونریزی کے بعد مقنع اور اس کی جماعت کا خاتمہ کر دیا۔ اس کے انجام کے متعلق بعض مورخین نے یہ روایت نقل کی ہے کہ جب عباسی فوج نے اس کو ایک قلعہ میں محصور کر لیا اور کوئی راہ فرار باقی نہ چھوڑی تو اس نے ایک خرمن آتش تیار کیا اور اپنے متبعین سے کہا کہ جو شخص یہ چاہتا ہے کہ میرے ساتھ آسمان پر پرواز کر جائے وہ اس آگ میں اپنے جسم کو ڈال دے۔ چنانچہ اپنی خوش اعتقادی

کی وجہ سے وہ سب کے سب جل کر خاکستر ہو گئے۔ اس کے بعد مقنع نے ایک بہت بڑا برتن تیزاب سے بھرا اور اس میں بیٹھ گیا۔ تیزاب کی تاثیر سے اس کا تمام جسم تحلیل ہو گیا اور جب عباسی فوج قلعہ میں داخل ہوئی تو اس کا اور اس کے ہمراہیوں کا کوئی نشان نہ ملا۔ اتفاقاً ایک عورت جو اس وقت بیمار تھی نذر آتش ہونے سے بچ گئی تھی۔ اس نے یہ ماجرا فوج کے آدمیوں سے بیان کیا۔ مقنع کی جماعت کو تاریخ میں مبیضہ کے نام سے بھی ذکر کیا گیا ہے جس کا فارسی ترجمہ سفید جامگان کیا جاتا ہے اور یہ نام اس کا اس وجہ سے ہوا کہ اس کے افراد سفید کپڑے پہنتے تھے۔ دراصل مبیضہ ایک ایسا نام ہے جو متعدد بدعتی فرقوں کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔ کیونکہ سفید رنگ مانی کے زمانہ سے اس قسم کے فرقوں کا مخصوص رنگ تھا اور وہ اس کو اپنی پاکیزگی اور صفائی قلب کی علامت کے طور پر پسند کرتے تھے۔ قرامطہ اور اسمٰعیلیہ کی بعض جماعتوں کا بھی یہی سپید رنگ تھا اور ان کو بھی مبیضہ کے لقب سے موسوم کیا گیا ہے۔ لبنان کے دروز جو اسمٰعیلیہ کے فروعات میں شامل ہیں۔ آج بھی زیادہ تر سفید کپڑے پہنتے ہیں اور خارجیہ کا ایک فرقہ بھی اسی نسبت سے اباضیہ کہلاتا ہے۔ بدعتی فرقوں کا دوسرا مقبول رنگ سرخ ہے جو غالباً خون سے مشابہ ہونے کی وجہ سے اختیار کیا گیا ہے اور ان کے انقلابی میلانات کی علامت ہے۔ اسرار قدیمہ کے طالبیس بھی اپنی رسومات میں سفید لباس پہنتے تھے جس سے یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اس رنگ کی قدیم زمانہ سے ایک خاص قدر و قیمت چلی آتی ہے۔

مہدی کے پوتے معتصم باللہ کو بھی ایک ایسی تحریک کا مقابلہ کرنا پڑا جو مقنع کی تبلیغ کی شبیہ بلکہ اس کی تجدید معلوم ہوتی ہے۔ سنہ ۲۰۲ھ میں ایک شخص بابک نامی آذربائجان میں نمودار ہوا۔ جو لوگوں کو تناسخ اور اباحیہ عقائد کی تلقین کرتا تھا اور محرمات سے نکاح کو جائز قرار دیتا تھا۔ ہمدان اور اصفہان کے بہت سے لوگ اس کے تابع ہو گئے۔ تین برس تک اس کی جماعت نے اس علاقہ میں خاصہ فتنہ و فساد برپا رکھا۔ سنہ ۲۲۲ھ میں عباسیوں کے مشہور سپہ سالار افشین نے بابک کو قتل اور اس کے گروہ کو منتشر کر دیا۔ بابک کو خرمی کے لقب سے تاریخ میں ذکر کیا جاتا ہے۔ جس سے اس کے عقائد کی اصل و ماخذ کا پتہ چلتا ہے لیکن یہ کہنا غلط ہے کہ وہ خرم دینی عقائد کا بانی تھا۔ یہ عقائد جیسا کہ ہم بار بار کہہ چکے ہیں مزدک کی تعلیم کے باقی ماندہ اثرات تھے اور بابک کے زمانہ سے قبل ملت اسلامی میں انکا نفاذ ہو چکا تھا۔ لہٰذا صحیح خیال یہی ہے کہ ایک فرقہ خرم دینیہ پیشتر سے موجود تھا اور بابک کو اس فرقہ کا داعی یا مجدد کہنا چاہیئے۔

فرقہ امامیہ

اس اثنا میں جبکہ کیسانیہ اپنی سیاسی سازشوں کا جال بچھا رہے تھے اور ایران و عراق کی شورلیدہ طبائع یونانی فلسفہ اور مجوسی مذہب کا پیوند شجر اسلام میں لگا کر ہر روز نئے شگوفے پیدا کر

رہی تھیں یہ دیکھنا چاہیئے کہ شیعان علیؑ کی وہ جماعت جو واقعہ کربلا کے بعد سے لے کر اس وقت تک سیدنا حسینؑ کی اولاد سے تمسک اور تولد کرتی رہی تھی اور جس کو ان غالی فرقوں کے مقابلہ میں جن کی تکوین جاری تھی، شیعہ گروہ کا روایتی اور متشرع فرقہ تصور کرنا چاہیئے کس سعی میں مصروف تھی اور اپنی زندگی کا ثبوت کس شکل میں پیش کر رہی تھی۔ بیان ہو چکا ہے کہ یہ جماعت امام علی ابن حسین زین العابدین کے انتقال کے بعد دو بڑے فرقوں میں منقسم ہو گئی تھی جن میں سے ایک زیدیہ اور دوسرا امامیہ کے نام سے موسوم ہے۔ ان میں امامت کی تعریف اور تشخص کے بارہ میں باہمی اختلاف تھا۔ زیدیہ امام کے لئے خروج بالسیف کو ضروری شرط قرار دیتے تھے۔ امامیہ تقرر بالنص اور وصیت پر انحصار کرتے تھے۔ دونوں امامت کو امور شرعی کی تکمیل و حفاظت کے لئے ضروری خیال کرتے تھے۔ لیکن امامیہ امام کے تقرر کو منجانب اللہ تصور کرتے تھے اور زیدیہ کا رجحان خیال اس جانب تھا کہ امام کا تعین انسان کی فطری ضروریات کا تقاضا ہے۔ علاوہ بریں یہ دونوں فرقے اور ان کے فروع میں کوئی باہمی اتفاق اس امر پر بھی نہ تھا کہ اولاد حسینؑ میں سے کون امامت کا مستحق ہے اور ایک قلیل التعداد اور کم اثر فرقہ کا تو یہ بھی خیال تھا کہ سیدنا حسینؑ پر امامت ختم ہو گئی۔ کیونکہ ان کے عقیدہ کے بموجب حضرت پیغمبر نے صرف سیدنا علیؑ اور جناب حسنین علیہما السلام کو اپنا وصی اور خلیفہ نامزد کیا تھا اور ان تین اشخاص کو یکے بعد دیگرے مسلمانوں پر حجت اور حاکم مقرر کیا تھا۔ ان کے بعد کسی شخص کو امامت ثابت نہیں ہوتی لیکن تاریخی اہمیت ان فرقوں کو حاصل ہے جنہوں نے امامت کو جاری رکھا اور شیعی عقائد کے ارتقاء میں حصہ لیا۔ زیدیہ کا اندرونی اختلاف کچھ تو حضرت زید ابن علی کے بعد ائمہ کے تشخص کے بارے میں ہے۔ لیکن زیادہ تر اس سوال پر منحصر ہے کہ اہل بیت بالخصوص ائمہ اپنا علم کس طرح حاصل کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض اس سوال کا یہ جواب دیتے تھے کہ ان کے علم کا مبدا و ماخذ وہی ہے جس سے انبیا اپنا علم حاصل کرتے ہیں اور ان کو کوئی چیز کسی دوسرے شخص سے سیکھنے کی احتیاج نہیں ہوتی۔ کچھ زیدیہ تو اس خیال میں اتنا مبالغہ کرتے تھے۔ کہ ائمہ اور اہل بیت کو تمام ضروری علم گہوارہ ہی میں حاصل ہو جاتا ہے اور عمر میں ترقی کرنے سے اس علم میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ زیادہ معتدل خیال کے زیدیہ اس انتہائی عقیدہ سے گریز کرتے تھے اور علم دین میں اہل بیت کے ساتھ عوام الناس کو بھی شریک کر لیتے تھے اور ہر انسان کے لئے یہ جائز قرار دیتے تھے کہ وہ اس قسم کے علم کو خواہ اہل بیت سے اخذ کرے خواہ دوسرے اہل اشخاص سے۔ اگر کوئی ایسا دینی مسئلہ پیش آئے جس میں اہل بیت یا دوسرے اشخاص سے کوئی ہدایت نہ مل سکے تو انسان کے لئے اپنے اجتہاد اور قیاس کو دخل دینا بھی جائز ہے۔

علم و تعلم کی یہ بحث شیعیت کی تکوین میں خاص اہمیت رکھتی ہے کیونکہ ایک طرف تو شیعہ اور سنی میں جو

اختلاف ہے، وہ کسی قدر اسی سوال پر منحصر ہے کہ نقل و روایت میں اہل بیت کی سند اور دیگر اسناد کا کیا پایہ ہے اور دوسری جانب شیعہ باہم اس مسئلہ میں اختلاف رکھتے ہیں کہ معاملات دین میں اجتہاد و قیاس کو کس حد تک جائز تصور کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ان میں سے ایک گروہ جس کو تعلیمیہ کہتے ہیں اس خیال کا ہے کہ خدا اور حقائق دین کی معرفت و علم صرف امام یا اس کے نائبین کے توسل ہی سے ممکن ہے لہذا امام کو مامور من اللہ اور مظہر الہی تصور کرنے کے بعد اس کو عالم الکل ماننا امامت کے شیعی تخیل کا ایک ایسا لازمی عنصر ہے جس کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ جہاں تک اس مسئلہ سے زیدیہ گروہ کا تعلق ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معتدل خیالات کو ہمیشہ ترجیح و غلبہ نصیب رہا۔ اور اس فرقہ کے جو باقیات اس وقت یمن میں موجود ہیں ان کو شیعہ جماعت کا سب سے نرم فریق خیال کیا جاتا ہے۔

امامیہ گروہ یعنی وہ جماعت جس نے زید ابن علی کے مقابلہ میں امام محمدؑ باقرؑ کو ترجیح دی۔ امام موصوف کے انتقال کے بعد دو فرقوں میں منقسم ہو گئے۔ ایک فرقہ حضرت محمدؑ ابن عبد اللہ ابن حسن مثنے ابن امام حسنؑ کا معاون اور ان کی امامت کا مقر ہو گیا۔ یہ بزرگ اس زمانہ میں جب عباسی خاندان تخت و تاج کے لئے جدوجہد کر رہا تھا۔ مدینہ منورہ میں مقیم تھے اور ایک روایت کے مطابق کسی وقت میں منصور عباسی نے ان کی بیعت بھی کر لی تھی۔ بہر حال انہوں نے حجاز میں عباسیوں کے خلاف خروج کیا۔ لیکن منصور کے فرستادہ لشکر سے شکست کھائی اور مقتول ہوئے۔ ان کے بعد ان کے بھائی ابراہیم نے بصرہ سے خروج کیا لیکن وہ بھی ناکام اور مقتول ہوئے محمدؑ ابن عبد اللہ کا لقب نفس زکیہ تھا وہ اور ان کے بھائی ابراہیم دونوں زیدیہ سلسلۂ امامت میں شامل ہیں جن امامیہ نے ان کا ساتھ دیا تھا وہ ان کے مقتول ہو جانے کے بعد یہ کہنے لگے کہ وہ مرے نہیں زندہ ہیں اور ایک پہاڑی میں جس کا نام جبل علمیہ ہے اور جو نجد اور مکہ معظمہ کے درمیان واقع ہے مقیم ہیں اور قرب قیامت کے وقت یہاں سے مہدی موعود کی حیثیت میں خروج کریں گے ان کو مہدی ماننے کی دلیل ان لوگوں کے خیال میں یہ روایت تھی کہ جناب رسالت مآب نے فرمایا تھا کہ مہدی کا وہی نام ہوگا جو میرا نام ہے اور اس کے والد کا وہی نام ہوگا جو میرے والد کا نام ہے۔ حضرت محمد ابن عبد اللہ کے خروج کے ضمن میں بعض مورخ کہتے ہیں کہ جن امامیہ نے ان کا ساتھ نہیں دیا ان کو محمد ابن عبد اللہ کی جماعت روافض کہنے لگی۔ رفض کے لغوی معنی ترک کرنے کے ہیں اور لقب رافضی کی جو سنی عموماً تمام شیعہ گروہ کے لئے استعمال کرتے ہیں یہ دوسری وجہ تسمیہ ہے جو صفحات تاریخ میں ملتی ہے۔ پہلی وہ تھی جو حضرت زید ابن علی کے تذکرہ میں پیشتر بیان ہو چکی ہے۔

امامیہ کا دوسرا فرقہ امام محمد باقرؑ کے انتقال کے بعد امام جعفر صادقؑ کی امامت کا مقر ہو گیا اور

غلاۃ و زیدیہ سے قطع نظر کر کے اس زمانہ کی شیعہ اکثریت غالباً اس فرقہ میں شامل تھی۔ امام جعفرؑ کا دورِ امامت شیعیت کے ایک نئے باب کا افتتاح ہے۔ ابوجعفر منصور عباسی کی سیاسی حکمت عملی نے علویہ گروہ کی ان امیدوں کا خاتمہ کر دیا تھا جو بنوامیہ کے انحطاط و انہدام سے پیدا ہو گئی تھیں۔ اور اس گروہ کے لئے یہ واقعہ حد درجہ یاس انگیز تھا۔ کہ عباسیہ خاندان جس کو خود اس نے بامِ حکومت تک پہنچنے میں ایک گونہ امداد دی تھی ان کی جانب ایسی روش کا اظہار کرتا تھا جو بنوامیہ کی روش سے بھی زیادہ مخاصمانہ اور ظالمانہ تھی۔ شیعہ جماعت بہت سے فرقوں اور فریقوں میں منقسم ہو کر حکومت کے دستِ تعدی سے اپنے آپ کو محفوظ رکھنے سے بالکل قاصر ہو گئی تھی اور اب اس بات کی ضرورت تھی کہ کوئی جدید تنظیم عمل میں آئے۔ اور سیاستِ شیعی کو نئی بنیادوں پر استوار کیا جائے۔ جو طریق کار کیسانیہ اور ہشامیہ نے بنوامیہ کے خلاف اختیار کیا تھا وہی اس جدید تنظیم کے ذریعہ سے بنوعباس کے خلاف بھی کارآمد ثابت ہو سکتا تھا۔ لیکن اس نئے نظام کی تعمیر سے قبل ان مختلف عقائد کو ایک ضبط و قاعدہ کے تحت میں لانے کی ضرورت تھی جو کیسانیہ کے انتشار اور مختلف شیعہ فرقوں کے باہمی تصادم اور نیز غالی فرقوں کی تکوین سے پیدا ہو گئے تھے تاکہ انسانوں کے مختلف طبائع اور گوناگوں میلانات کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایک ایسا دستور العمل تیار ہو جائے جس میں ہر قسم کی تحریکات کی گنجائش اور ہر نوع کے انسانوں کی تشفی کا سامان ہو۔ فطرت انسانی کا یہ خاصہ ہے کہ انتہائی یاس میں وہ اپنے لئے ایک تازہ امید کا سرمایہ تلاش کر لیتی ہے۔ اور ہم شیعی سیاست کے صحیح مفہوم کی تفہیم سے قاصر رہیں گے۔ اگر ہم اس حقیقت کو نہ سمجھ سکیں کہ اس کی روح و رواں بہت سی نومسلم اقوام کی یہ دلی تمنا تھی کہ وہ اسلامی مساوات جس کو عربوں کی قوم پرستی نے فنا کر دیا تھا۔ دوبارہ قائم ہو جائے اور تمدن و معاشرت کو ایسے عنوان پر ترتیب دیا جائے کہ ان اقوام کے ذہنی اور نفسیاتی رجحانات کو اپنے مظاہرہ کا موقعہ مل سکے۔



باب چہارم

اسلامی دینیات کے ماخذ

اسلامی تمدن شیعی تحریک کے ارتقاء کے پیچ در پیچ راستوں کی سیاحی نے اسلامی تمدن کی شاہراہ کو ہماری نگاہ سے بالکل گم کر دیا۔ لیکن اس بات کو شد و مد سے کہنے کی ضرورت نہیں۔ کہ شیعہ جد وجہد ملت اسلامی کی اس عالمگیر سعی کا صرف ایک مظاہرہ تھی جو پہلی اور دوسری صدی ہجری میں واقع ہوئی اور جس کی نظیر تاریخ عالم میں مفقود ہے۔

ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ حضرت محمد صلی اللہ و آلہ وسلم کی بعثت سے کئی سو سال قبل مشرق قریبہ میں حرکت و حیات کی علامات پیدا ہو گئی تھیں۔ اور یونانی تمدن منتہائے کمال کو پہنچ کر روبہ انحطاط تھا۔ رومیوں کی سطوت و عظمت کا دور ختم کے قریب تھا۔ ایران۔ جزیرہ نمائے عرب۔ شام اور مصر کی اقوام اس بے چینی و اضطراب میں مبتلا تھیں جو کسی اہم سیاسی و معاشرتی انقلاب کا پیش خیمہ ہوتے ہیں۔ بظاہر یہ قومیں ساسانی اور بازنطینی یعنی مشرقی رومی اثنات کی تابع معلوم ہوتی تھیں لیکن دراصل وہ کسی ایسے واقعہ کی منتظر تھیں جو ان مردہ سلطنتوں کے دباؤ سے آزاد کر کے ان کی اپنی روحانی قوتوں اور فطری جذبات کے اظہار کے لئے ایک وسیع اور موافق طبع فضا مہیا کر دے۔ اسلام کے نمودار ہونے سے قبل سیاسی قیود کی وجہ سے وہ مجبور تھیں کہ اپنی روحانی خصائل کو اس تمدن کی ظاہری اشکال میں دنیا کے سامنے پیش کریں۔ جس کے سایہ میں وہ اپنی زندگی گزار رہی تھیں۔ البتہ یہ موقعہ ان کو اس وقت بھی حاصل تھا کہ اس تمدن کو ایک حد تک اپنی طبیعت و فطرت کے موافق بنا لیں۔ چنانچہ اس زمانہ کی بہت سی چیزیں جو رومی اور یونانی تمدن سے منسوب کی جاتی ہیں۔ دراصل ان اقوام کی اپنی ساختہ پرداختہ تھیں۔ رومی آئین۔ یونانی فلسفہ اور مجوسی مذہب تینوں کی آخری تکوین میں ان قوموں کا نمایاں حصہ ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اسلام نے ان تینوں کے عناصر کو اپنی ترکیب میں بآسانی جذب کر لیا۔ مثال کے طور پر مجوسی مذہب کو لیجئے۔ عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ایرانی ایک آریائی قوم اور ان کی زبان ایک آریائی زبان تھی لہذا مجوسی مذہب بھی ان مذاہب کے زمرہ میں شامل کر لیا جاتا ہے جو ہندو اور بدھ مذہب کی مانند آریائی

ادیان کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ اور جن کو سامی مذاہب یعنی یہودیت، مسیحیت اور اسلام سے بالکل علیحدہ تصور کیا جاتا ہے۔ جدید انکشافات نے اس نظریہ کو بالکل باطل کر دیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس سرزمین کو جسے آج ہم ایران کہتے ہیں۔ قدیم الایام سے آریہ قوم سے انتساب حاصل ہے جس کی شہادت وثبوت اس کے نام میں موجود ہے۔ لیکن ایران کے آریہ تو تقریباً وہی مذہب رکھتے تھے جو ہندوستان کے آریہ فاتحین کا مذہب تھا یعنی وہ مظاہر فطرت کی پرستش اور زرعی رسومات کا وہی مجموعہ تھا جس کا رگ وید سے پتہ چلتا ہے۔ اس قدیم مذہب کو اس مذہب سے بہت کم تعلق ہے۔ جس کو مجوسی یا زرتشتی مذہب کہا جاتا ہے۔ جس طرح ہندوستان میں قدیم مذہب کے انحطاط و تخریب کے بعد نئے نئے مذاہب مثل جین مت اور بدھ مت پیدا ہو گئے۔ اسی طرح ایران میں اس نئے مذہب نے پرانے مذہب کی جگہ لے لی لیکن ہندوستان میں تو اس کے باشندوں کی قدامت پرستی نے قدیم اور جدید کے درمیان بعض بے بنیاد فلسفیانہ روابط پیدا کر دئے جو ویدوں کی تحریف اور ان کی متخیلانہ تفسیر پر مبنی تھے۔ ایران میں اتنا بھی رابطہ و تعلق باقی نہیں رہا۔ اور زرتشت کی تعلیم نے قدیم مذہب کو بالکل محو کر کے ایک جدید نظام عقائد رائج کر دیا۔

سامی مذاہب اس نظام کے بانی یعنی خود زرتشت کے متعلق یہ قیاس کرنے کی کافی وجہ موجود ہے کہ وہ سامی الاصل تھا اور اس کا مذہب اپنی خصائص کے اعتبار سے دیگر سامی مذاہب سے بہت قریب معلوم ہوتا ہے۔ خدا اور کائنات کے متعلق اس کے نظریات اسی قسم کے ہیں۔ جو اور سامی مذاہب میں پائے جاتے ہیں۔ اور اس کو ایرانیوں کے قدیم آریائی مذہب سے اتنا ہی علاقہ ہے جتنا کہ انبیاء بنی اسرائیل کو ان توہمات اور رسومات سے جو ان سے قبل کے زمانہ میں کنعان کے باشندوں میں رائج تھیں اور جن کا کچھ اثر یہودیوں کی کتب مقدسہ میں بھی پایا جاتا ہے۔ جدید یہودیت اور مجوسیت دونوں ایک ہی خطہ یعنی عراق کے شمالی حصہ کی پیداوار ہیں اور جن اقوام کے ذریعہ سے ان مذاہب کا نفاذ ہوا وہ سب ایک ہی زبان کو تحریر و تقریر میں استعمال کرتی تھیں۔ اس زبان کو آریائی زبانوں سے کوئی تعلق نہیں بلکہ وہ اسی گروہ السنہ کی ایک رکن ہے جس میں عربی و عبرانی بھی شامل ہیں۔ اس زبان کو مغربی محققین ارامیک کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور حضرت مسیحؑ کی ولادت سے قبل یہ زبان کوہ سینا سے لیکر شمال مغربی ایران تک یعنی اس تمام خطۂ ارض میں رائج تھی جس کو اب مشرق ادنیٰ یا مشرق قریبہ کہتے ہیں۔

یہودیت کی وہ کتب مقدسہ جو اسیری بابل کے زمانہ میں یا اس کے بعد مدوّن ہوئیں اسی زبان میں لکھی گئی تھیں۔ مسیحیت کے اوائل نوشتے اسی زبان میں تھے اور غالباً خود حضرت مسیحؑ بھی یہی زبان بولتے تھے۔ زرتشتی اوستا بھی پہلے اسی زبان میں لکھی گئی اور بعد میں پہلوی میں ترجمہ ہوئی۔ غرضیکہ جدید یہودیت اور زرتشتی

مجوسیت نسلی اور لسانی دونوں حیثیت سے ایک دوسرے سے بہت قریب ہیں۔ اس قرابت قریبہ میں ایک تیسرا مذہب بھی شریک ہے جو تاریخی اعتبار سے ان دونوں کا ہم عصر اور حریف تھا۔ یہ وہی مذہب ہے جس کو اکثر مورخین کلدانی یا صابی مذہب کہتے ہیں اور جس کو بابل قدیم کے مذاہب سے اسی قسم کا رابطہ ہے جیسا کہ یہودیت کو قدیم کنعانی مذاہب یا زرتشتی مجوسیت کو قدیم ایرانی مذہب سے ہے۔ ان تینوں ادیان کے خصائص ایک دوسرے سے بہت مشابہ اور دیگر ادیان عالم سے بالکل مختلف ہیں جس سے لامحالہ یہ نتیجہ اخذ کرنا پڑتا ہے کہ وہ سب ایک ہی قسم کے دماغوں اور ایک ہی ماحول کی پیداوار ہیں۔ ان خصائص میں چند اہم اور نمایاں خصائص کا تذکرہ شاید بیجا نہ تصور کیا جائے۔ اول تو ان ادیان کو دیگر مذاہب کے مقابلہ میں یہ امتیاز حاصل ہے کہ وہ کسی خاص ملک یا قوم سے وابستہ نہیں۔ بلکہ ان کے متبعین کا شیرازہ اتحاد ان کے عقائد کا اشتراک ہے۔ وطنی اور نسلی تعلقات کے علی الرغم وہ ایک ایسی ملت قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں سب ملکوں اور سب قوموں کے افراد جمع ہوسکیں بشرطیکہ وہ اس دین کے حلقہ بگوش ہوں اور اس کی تعلیم پر ایمان رکھیں۔ اس مقصد کی تکمیل کے لئے ان ادیان میں تبلیغ و تلقین ایک مذہبی فرض قرار پاتی ہے کیونکہ اپنی جمعیت کو ترقی دینے اور حیات ملی کو تازہ رکھنے کا یہی ایک ذریعہ ہے۔ چنانچہ جب یہودیت اور مجوسیت نے اپنی تبلیغی سعی کو ترک کردیا تو ان کی ترقی مسدود ہوگئی اور ان کا اقتدار زائل ہوگیا لیکن چونکہ مسیحیت اور اسلام نے ان مذاہب کی تعلیمات کو بہت حد تک جذب و اخذ کرلیا۔ اور یہ دونوں ادیان اب تک تبلیغی مذاہب ہیں۔ اس لئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ تعلیمات مجذوم ہو گئیں۔

دوسری اہم خصوصیت ان مذاہب کی یہ ہے کہ ان میں رسومات مذہبی کی ادائگی کے بعض طریقوں کو اتنا موثر نہیں خیال کیا جاتا جتنا کہ کائنات کے متعلق ایک خاص نظریہ کے یقین اور اعتقاد کو یعنی یہ کہ ایمان کو عمل پر ترجیح حاصل ہے اور ایک دین کے پرستاروں میں وجہ اشتراک و اتحاد بعض اعمال کی مشابہت نہیں بلکہ بعض عقائد کی موافقت ہے۔ تیسری چیز جو ان ادیان کو قدیم مذاہب سے متمیز کرتی ہے ان کا توحیدی رجحان ہے جو اس کا متحمل نہیں ہوسکتا کہ اپنے معبود کے ساتھ کسی دوسرے دیوتا یا دیوی کو شریک کیا جائے۔ ان سے ماقبل مذاہب رواداری اور مسامحت کو دینداری کا منافی نہیں خیال کرتے تھے۔ کوئی ہندو جو شیو کو سب سے بڑا معبود خیال کرتا تھا وشنو کی عبادت میں بھی حصہ لے سکتا تھا یا کوئی یونانی اپنے ملک کی دیوی اور دیوتاؤں کے علاوہ مصری اور ایرانی معبودین کی بھی پرستش کرسکتا تھا۔ لیکن ان جدید مذاہب میں سوائے ایک معبود کے اور سب معبودوں کو باطل تصور کیا جاتا تھا اور اگر ان کی ہستی سے قطعی انکار نہیں کیا جاتا تھا تو کم از کم وہ لائق پرستش بھی نہیں خیال کئے جاتے تھے۔ یہ تین خصائص ان ادیان کی صفات ظاہری

قرار دی جا سکتی ہیں۔ ان کے علاوہ ان کی معنوی صفات بھی ہیں۔ جن میں سب سے زیادہ نمایاں کائنات و فطرت انسانی کا ایک مخصوص نظریہ ہے۔ زمان و مکان اور کائنات کو یہ مذاہب متناہی اور فانی تصور کرتے ہیں۔ اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ایک وقت خاص تک پہنچ کر کارخانۂ عالم سب درہم برہم ہو جائے گا اور ایک جدید تخلیق اور نئے نظام کا آغاز ہو گا۔ اس وقت کی آمد سے قبل دنیا کو نیک و بد قوتوں کی ایک رزمگاہ تصور کرنا چاہیئے جس میں نیک قوی کو اتنا صریح غلبہ حاصل نہیں کہ وہ بدی کو بالکل نیست و نابود کر دیں۔ نیکی و بدی کو اکثر روشنی اور تاریکی سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ اسی قسم کا تضاد فطرتِ انسانی میں بھی موجود ہے۔ جیسے کائنات کے مقابلہ میں جو عالمِ اکبر ہے ایک عالمِ اصغر تصور کیا جا سکتا ہے۔ اہرمزد اور اہرمن خدا اور شیطان اس تضاد کی اعتقادی اشکال ہیں۔ دونوں کو انسان کے معاملات میں دخل ہے اور اس کی نجات اہرمزد یا خدا کی تائید و فضل پر منحصر ہے۔ اس کی اپنی مرضی مشیتِ ایزدی کے مقابلہ میں کوئی حقیقت نہیں رکھتی بہترین مسلک یہ ہے کہ مشیتِ ایزدی کا تابع اور تائیدِ غیبی کا امیدوار رہے۔ ایسی تائید کا ذریعہ کشف و الہام ہے اگرچہ ہر انسان میں نورِ ازلی کا ایک جزو موجود ہے جسے روح کہہ سکتے ہیں لیکن بعض انسانوں کو خدا اس غرض کے لئے منتخب کر لیتا ہے کہ ان کے قلوب کو مصفا و مجلی کر کے اپنے نور کے انعکاس کا آلہ بنا لے ان انسانوں کو نبی یا رسول کہتے ہیں۔ انبیا و رسول کی زبان سے خاص اوقات میں جو الفاظ نکلتے ہیں وہ خدا کا کلام ہے۔ خدا کی مانند اس کا کلام بھی ازلی ہے اور یہی وجہ ہے کہ کتب مقدسہ کا جو احترام ان مذاہب میں پایا جاتا ہے اس کی مثال دوسرے مذاہب میں نہیں ملتی۔ انبیاؑ کے علاوہ اور انسان بھی کشف و الہام کے مورد بن سکتے ہیں۔ صرف کم و بیش کا فرق ہے۔ ان عقائد کے ضمن میں بعض اور عقائد بھی ان ادیان میں مشترک ہیں۔ مثلاً نظام کائنات میں ایک قانون الٰہی یا تقدیر کے جاری و ساری ہونے کا عقیدہ جو انسانی معاملات میں ایک شریعت کے قیام کا متقاضی ہے۔ یہ شریعت مذہب کا جزو لاینفک ہے اور چونکہ اس کا ماخذ وحی و الہام ہے اس کو بھی قانون الٰہی کا ایک حصہ تصور کرنا چاہیئے۔

جن نظریات و عقائد کا اجمالی تذکرہ سطور بالا میں ہوا ہے۔ ان کی تکوین تقریباً ۷۰۰ قبل مسیح سے شروع ہو کر ۶۰۰ عیسوی تک مکمل ہو گئی۔ وہ اقوام جنہوں نے ان عقائد کو تسلیم کیا۔ مشرق میں ہندی اور مغرب میں یونانی تمدن سے روشناس تھیں۔ لیکن مذہب کا جو مخصوص نظریہ ان اقوام نے دنیا کے روبرو پیش کیا۔ وہ ہندی اور یونانی اثرات سے بالکل مستغنی معلوم ہوتا ہے۔ اگر کہیں کوئی وجہ مماثلت نظر بھی آتی ہے تو وہ محض ظواہر سے تعلق رکھتی ہے۔ جس سے ان اقوام کے عقائد کی خصوصیت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ مسیحیت اور اسلام ان اقوام کے مذہبی ارتقا کی آخری منازل ہیں لیکن بعض تاریخی اسباب کی بنا پر مسیحیت

اپنے زادبوم سے نکل کر مغرب میں پہنچ گئی اور ایسی اقوام کی ملکیت ہوگئی جن میں اس کے عقائد و اصول کو سمجھنے کی کوئی خلقی صلاحیت نہ تھی اور جنھوں نے اس کے ظواہر کو تو قائم رکھا لیکن اس کے باطنی مفہوم کو اسقدر بدل دیا کہ اس کو حضرت مسیحؑ اور ان کے حواریوں کے عقیدہ و عمل سے بہت کم واسطہ رہ گیا۔ مسیحیت کی قلب ماہیت کا یہ نتیجہ ہوا کہ وہ مشرقی اقوام جن کے درمیان اس کی تخلیق ہوئی تھی۔ اس سے بیگانہ ہوگئیں۔ کچھ عرصہ تک تو وہ اس کوشش میں سرگرم رہیں کہ مسیحیت کی مغربی تنظیم و تربیت کے مقابلہ میں ایک مشرقی تنظیم قائم کریں۔ لیکن جب اسلام کا ظہور ہوا تو یہ محسوس کرتے ہوئے کہ یہ مذہب ان کی روحانی تشفی کا بہتر سرمایہ رکھتا ہے۔ جوق در جوق اس کے دائرہ میں داخل ہوگئیں اور اسلام اس تمام خطۂ ارض پر متصرف ہوگیا جو مجوسی، یہودی اور مسیحی عقائد کی جائے پیدائش اور گہوارہ تھا۔ ان عقائد میں سے بعض تو روایتی اسلام کا جزو بن گئے اور بعض نے بدعتی فرقوں میں جگہ پالی۔

حضرت مسیحؑ کی ولادت سے قبل مشرق قریبہ کی سرزمین قرب قیامت اور مسیح موعود کی آمد کے خواب دیکھ رہی تھی اور کشف و الہام کی نسیم روح افزا ہر سمت موجزن تھی۔ ایک تنگ خیال گروہ جسے یہودیوں میں خاص اقتدار حاصل تھا۔ کشف و الہام کی تنقیص اور معقولات و شرائع کی تعظیم کی جانب مائل تھا لیکن عوام اس گروہ سے بیزار تھے اور ان پیشینگوئیوں اور بشارتوں پر پورا پورا اعتماد رکھتے تھے جو ان کی کتب مقدسہ میں موجود تھیں۔ حضرت عیسیٰؑ کی سوانح حیات کو سمجھنے کے لئے ان بشارتوں کو پیش نظر رکھنا چاہیئے۔ لیکن مسیح موعود کی آمد سے جو توقعات وابستہ تھیں وہ حضرت عیسیٰؑ کی بعثت کے باوجود بھی تشنہ رہیں۔ اور ان کے دنیا سے رخصت ہو جانے کے بعد ان کی رجعت یا کسی اور آسمانی سفیر (فارقلیط) کی آمد کا انتظار باقی رہ گیا۔ قرآن مجید کے بعض اشارات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قرب قیامت اور آمد مسیح کی توقعات اسلامی عقائد میں بھی شامل تھیں۔ اور قرون اولیٰ کے نیک اور دیندار مسلمان بیم و رجا کے ساتھ اس ساعت کے منتظر تھے جو باطل کو فنا کر کے حق کو ابدی طور پر مستحکم کر دیگی۔ مسیحیت کی اسلامی شکل مہدویت ہے اور اگرچہ بہت سے مدعیان مہدویت کی ناکامی اور صدہا سال گذر جانے کے بعد ایسی توقعات کسی قدر ضعیف ہوگئی ہیں لیکن انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی کے واقعات شاہد ہیں کہ مہدویت کا عقیدہ اسلام کی روحانی زندگی میں تموج و حرکت پیدا کرنے کی اب بھی قدرت رکھتا ہے اور اگرچہ سنی متکلمین اور فقہا نے اس کو فروعی عقائد کے زمرہ سے بھی خارج کر دیا ہے لیکن ان اقوام کے طبائع پر جن کے درمیان یہ عقیدہ پیدا ہوا تھا۔ اس کا اثر بدستور موجود ہے۔ رہبانیت اور کشف باطنی دونوں اس عقیدہ کے نتائج خیال کئے جا سکتے ہیں۔ اگرچہ نفس کشی ازمنہ قدیم سے تمام مذہبی ضوابط کا تلازمہ رہی ہے لیکن مذکورہ

بالا اقوام میں رہبانیت کا قیام قرب قیامت کے یقین کی بدولت ہوا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ عبادت و ریاضت سے اپنے آپ کو اس وقت کے لئے تیار کیا جائے جس کے آنے کا ہر وقت کھٹکا لگا ہوا تھا۔ اس رہبانیت کو ہندی یوگ اور سنیاس سے کوئی تعلق نہیں جن کا مقصد کائنات اور اس کی قوتوں پر تصرف کا حصول تھا اور نہ اس کو قرون وسطی کی مغربی رہبانیت سے کوئی علاقہ ہے جس کا مقصد کلیسیا کی تقویت اور اپنی خودی کا اظہار تھا مہدویت اور کشف باطنی میں جو ربط ہے وہ اس امر پر غور کرنے سے واضح ہو سکتا ہے کہ اس عقیدہ کا لازمی نتیجہ یہ خیال ہے کہ تائید غیبی ہر وقت انسان کے ساتھ ہے اور ختم نبوت کے باوجود بھی آسمانی ہدایت کا سلسلہ منقطع نہیں ہوا۔

اسلام اور اُسکے بدعتی فرقے

مشرق قریبہ کی اقوام کے ان مذہبی کوائف کے مطالعہ سے جو فوائد مرتب ہوتے ہیں۔ وہ یہ ہیں۔ کہ جس ماحول میں اسلام کا آغاز وارتقا ہوا۔ اس کے خصائص کم و بیش اسلام میں بھی پائے جاتے ہیں اور اگرچہ ان خصائص میں سے بعض کے متعلق بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ قرآن مجید کی تعلیم کے عام رجحان کے خلاف ہیں لیکن تاریخی حیثیت سے ان کو اس مجموعہ عقائد سے خارج نہیں کیا جا سکتا جس کا اسلام وارث ہوا۔ مورخانہ نقطہ نگاہ سے اسلام کے بدعتی اور روائتی دونوں قسم کے فرقے اس کے فطری نشوونما کے دو مختلف مظاہر ہیں اور ان میں سے کسی کو متباعد اقوام یا ان کے تمدن سے منسوب کر دینا واقعات کے سطحی اور نامکمل تبصرہ کا نتیجہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ مذہب حیات ملی کا ایک مظاہرہ ہے اور جس طرح انسان اپنی انفرادی زندگی میں اپنے ماحول کے صرف وہی اثرات قبول کر سکتا ہے جو اس کی اپنی فطرت اور طبیعت کے موافق ہوں۔ اسی طرح ایک ملت اپنی اجتماعی زندگی میں صرف وہی خصائص جذب کر سکتی ہے جو اس کی اندرونی تنظیم و ترکیب سے مربوط ہو سکیں۔ ملت اسلامی کا تنوع خیال جس حد تک براہ راست سیاسی اسباب کا نتیجہ نہ تھا ان مذہبی رجحانات کا نتیجہ تھا جو عرب اور عجم کی فضا میں صدہا سال سے موجود تھے۔ بلکہ یہ کہنا چاہئیے کہ چونکہ اس سرزمین کے تمدن میں جس کو ہم اس کی آخری اور سب سے زیادہ مکمل شکل کی نسبت سے عربی تمدن کہہ سکتے ہیں سیاست و مذہب دونوں ایک حقیقت کی ظاہری اور معنوی صورتیں ہیں۔ یہ تنوع خیال عرب اور عجم کی اقوام کے روحانی گلستان کی بہار تھا جس میں خس و خاشاک کی روئیدگی بھی گل و شگوفہ کی افزائش کی مانند قوت نمو کی کارفرمائی کی دلیل ہے۔ مذہب کو معقولات و منطق کا پابند بنانا اس کی حلقت سے اغماض و جہالت کا ثبوت ہے۔ کیونکہ اس کی مملکت کی حدود عقل اور استدلال کے تنگ احاطہ سے بہت زیادہ وسیع اور متجاوز ہیں۔ عقل ان کائناتی محسوسات کے ادراک سے قاصر ہے جن کو مذہب اپنے نوامیس و علامات میں متشکل

کرتا ہے۔ اور اگرچہ ہر مذہب کی قبولیت کا انحصار ایک حد تک اس کے قرین عقل ہونے پر ہے۔ لیکن عبادات
اور فطرت انسانی کے حقائق کو اخذ کرنے کا وہ پیرایہ جو مذہب اختیار کرتا ہے اس پیرایہ سے بہت مختلف
اور متفاوت ہے جس کو عقل استعمال کرتی ہے۔ عقائد مذہبی کی تنقید میں اس حقیقت کو فراموش نہ کرنا
چاہیئے کہ تقریباً ہر ایک مذہب کے اصول فہم و قیاس سے بالاتر ہیں اور کسی عقیدہ کو لغو و مہمل قرار دینے
کے لئے یہ کافی نہیں کہ ہماری عقل اس سے انحراف یا انکار کرتی ہے۔

جن مذاہب کا اسلام وارث ہوا۔ ان کی تاریخ کو مطالعہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ ان کا طبعی
ارتقا جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ تین مختلف جدولوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ان میں سے ایک نقل یا
روایت کی شاہراہ ہے جس کو شریعت بھی کہہ سکتے ہیں۔ دوسری عقل کی روش ہے جو فلسفہ و حکمت کی طرف
لے جاتی ہے۔ تیسرا وہ دشوار گذار اور مخفی راستہ ہے جو مکاشفہ اور الہام کی راہ سے حقائق تک پہنچتا ہے جس
کو طریقت کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اسلام کا ارتقا بھی ان تینوں روشوں کا پابند ہے۔ اور اس کو سمجھنے
کے لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان مختلف راہوں پر کچھ دور تک گام فرسائی کی جائے۔

قرآن مجید اور حدیث

اس احترام کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے جو اسلام اور اس کے متقارب ادیان میں کتب الہامی کو حاصل ہے یہ سمجھنا آسان ہے کہ نہ صرف مسلمانوں کی تمام
روحانی تعلیمات کا مبدا و ماخذ قرآن مجید ہے۔ بلکہ وہ تمام علوم جنہوں نے ملت اسلامی میں رواج پایا۔ اس
کے محتاج ہیں کہ اپنے نظریات و قیاسات کے لئے آیات قرآنی سے دلیل و ثبوت پیدا کریں۔ ورنہ ان کو پایۂ
اعتبار سے ساقط اور مشکوک و مظنون تصور کیا جائے گا۔ شاید یہ کہنا مبالغہ نہ ہو کہ اسلامی نقطۂ نگاہ سے قرآن
مجید کے الفاظ متن ہیں اور دیگر علوم محض حواشی و شرح۔ بعض مسیحی مؤرخین جو ناکافی شواہد پر اعتماد کرتے ہوئے
مسلمانوں کو اسکندریہ کے شہرۂ آفاق کتب خانہ کی بربادی کا ملزم قرار دیتے ہیں۔ یہ کہتے ہیں کہ جب اسلامی
فوج کے قائد نے خلیفۂ وقت سے استصواب کیا کہ اس علمی خزینہ کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے تو انہوں نے
جواب دیا کہ اس کو محفوظ رکھنا عبث ہے کیونکہ جو کتابیں اس میں موجود ہیں۔ ان کے مطالب اگر قرآن مجید
کی تعلیم کے موافق ہیں تو ان کتابوں کی مسلمانوں کو ضرورت نہیں اور اگر مخالف ہیں تو ان کا مطالعہ مسلمانوں کے
لئے مضر و ممنوع ہے۔ یہ روایت اگرچہ فی الواقعہ غلط ہے لیکن قرآنی تعلیم اور دیگر علوم کا جو موازنہ اس
میں پایا جاتا ہے وہ اسلامی عقیدہ سے چنداں متفاوت نہیں۔ تاہم اس حقیقت کے اعتراف سے چارہ نہیں
کہ اسلامی اعمال و عقائد کے تاریخی ارتقا کو تمام و کمال قرآن مجید سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ اگرچہ کوئی
زمانہ ایسا نہیں ہوا جس میں اس مقدس کتاب کو ان اعمال و عقائد کی تنقید کا صحیح معیار اور ان کے باہمی

اختلافات کے تصفیہ کے لئے بہترین حَکَم نہ تصور کیا گیا ہو۔ اس معاملہ میں مسلمانوں کے بدعتی اور روایتی دونوں قسم کے فرقے ایک خیال رکھتے ہیں اور یہی اتحادِ خیال ان سب کو ملّت۔ اسلامی میں شامل کرنے کی سب سے بیّن اور قوی وجہ ہے۔ آغازِ اسلام میں مسلمان ایک خالص مذہبی گروہ تھے۔ ان میں اور ادیانِ سابقہ کے پرستاروں کے درمیان جو توحید کا خالص اعتقاد رکھتے تھے کوئی حدِ فاصل یا وجہ تمیز پیدا کرنی دشوار تھی۔ لیکن رفتہ رفتہ اس مذہبی گروہ نے ایک سیاسی جماعت کے خصائل بھی پیدا کر لئے اور اس کا نفوذ و اقتدار جزیرۃ العرب سے تجاوز کر کے متمدن دنیا کے ایک بہت بڑے خطہ میں قائم ہو گیا۔ اس جماعت کی داخلی تنظیم اور خارجی توسیع جو عظیم الشان فتوحات کا نتیجہ تھی۔ ایسے حالات اور اسباب کی محرک ہوئی جن سے مسلمانوں کو بیشتر سابقہ نہ ہوا تھا۔ دنیا کے دوسرے مذاہب اور اقوام سے اختلاط کے مواقع زیادہ ہو گئے اور مسلمانوں کو ضرورت محسوس ہوئی کہ ان کے مقابلہ میں اپنے مذہبی اور معاشرتی قوانین کو جو قرآن مجید میں اصولی اور اجمالی پیرایہ میں موجود تھے ایک مدوّن اور مفصل شکل میں دنیا کے روبرو پیش کریں۔ یہ عمل قانونِ فطرت کے عین مطابق تھا کیونکہ کوئی زندہ انسان یا انسانی گروہ کبھی ایک حالت پر ساکن نہیں رہ سکتا اور جہاں تک اسلام کا تعلق ہے یہ امر تعجب خیز نہیں کہ مسلمانوں کو زمانی و مکانی ضروریات کی بنا پر اپنے مذہب میں جزئی تغیرات کی ضرورت محسوس ہوئی بلکہ جو بات واقعی موجبِ حیرت ہے وہ یہ ہے کہ ان تغیرات کے باوجود بھی ساڑھے تیرہ سو سال گذرنے کے بعد اسلام کی اصلی شکل محرف اور مسخ نہیں ہوئی۔ اور اس کی موجودہ صورت اور آغازی کیفیت میں وہ اختلاف اور تفریق نظر نہیں آتی جو دنیا کے اکثر مذاہب مثلاً بدھ مت اور مسیحیت کو برداشت کرنی پڑی ہے۔ جس نوع کی تحریف دوسرے مذاہب میں پائی جاتی ہے۔ اس سے اسلام کے محفوظ و مصئون رہنے کا سبب خود مسلمانوں کے خیال میں وہ تائیدِ الٰہی ہے۔ جس کا وعدہ قرآن مجید میں کیا گیا تھا۔

اس بشارتِ قرآنی کی تکمیل قرونِ اولیٰ کے ان نیک مسلمانوں کے ذریعہ سے ہوئی جنہیں اسلامی عقیدہ و شریعت کو جدید حالات و کوائف سے مطابق کرنے کا بار اٹھانا پڑا۔ ان کا راہنما اصول یہ رہا کہ جب کوئی نئی ضرورت پیش آئی۔ قرآن مجید کی تعلیم اور حضرت پیغمبر صلعم کے عمل سے استفادہ کیا اور اس تعلیم اور اس عمل کے موافق کوئی طریقہ تلاش کر لیا۔ ان کے تابعین نے قرآنی تعلیم اور تقلیدِ رسول کے بعد خود ان نیک مسلمانوں کے اعمال کو بھی جن کو رسولِ خدا کی صحبت سے فیضیاب ہونے کا موقعہ ملا تھا۔ اپنے عقیدہ اور عمل کی صحت اور اصلاح کا وسیلہ قرار دیا اور اس طرح احادیث اور روایات کا ایک بہت بڑا ذخیرہ فراہم ہو گیا جس کو عملی طور پر قرآن مجید کے بعد اسلامی تعلیم کا سب سے مستند ماخذ خیال کیا جاتا ہے اور جو ان اعمال اور عقائد کی

بنا اور ثبوت ہے اور جسے مجموعی طور پر لفظ سنت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسلام کے آغاز سے نصف صدی کے اندر یہ احادیث اور روایات بکثرت رائج ہو گئی تھیں لیکن دوسری صدی ہجری تک ان کی اشاعت زبانی ہوتی رہی اور ان کی تنقید اور تدوین کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔

امام مالک ابن انس (متوفی ۱۷۹ھ) پہلے شخص تھے جنہوں نے احادیث کو ایک مجموعی اور منضبط شکل میں پیش کرنے کی کوشش کی اور ان کی کتاب موطا اپنی قسم کی سب سے اول تالیف ہے۔ ان کے بعد امام احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱ھ) نے ایک اسی قسم کا مخزن احادیث تیار کیا جو مسند کے نام سے مشہور ہے۔ لیکن ملت اسلامی کی اکثریت احادیث و سنت کے اخذ و تعین کے لئے زیادہ تر ان مجموعوں پر بھروسہ کرتی ہے جو تیسری صدی ہجری میں بخاری (متوفی ۲۵۶ھ) اور مسلم (متوفی ۲۶۱ھ) نے ترتیب دئے اور جن کو صحیحین کے لقب سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ صحت و سند کے اعتبار سے چار اور مجموعے بھی ہیں جو بخاری اور مسلم سے کچھ ہی کم موقر خیال کئے جاتے ہیں یعنی ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ کے مجموعے جو سب کے سب تیسری صدی ہجری میں مرتب ہوئے اور جو بخاری اور مسلم کے ساتھ مل کر صحاح ستہ کے نام سے مشہور ہوئے۔ صحاح ستہ اور ان کے ماسبق مجموعوں میں ترتیب اور مقصد دونوں کا فرق ہے۔ اول الذکر میں احادیث کو ان کے مطالب کے لحاظ سے ترتیب دینے کی کوئی خاص کوشش نہیں کی گئی۔ اکثر ایک راوی کی مختلف مضمون کی حدیثوں کو ایک ہی جگہ نقل کر دیا گیا ہے اور احادیث و روایات کی تنقید کا کوئی معیار ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ صحاح ستہ میں صحیح اور غیر صحیح، ضعیف اور قوی احادیث کی تمیز و تفریق کا خاص اہتمام موجود ہے اور اس قسم کی تنقید کے لئے بعض اصول اختیار کئے گئے ہیں جن میں شائد سب سے زیادہ اہم ان کے راویوں کا اعتبار اور روایت کے تسلسل کا یقین ہے۔ لیکن ان دو سو سال میں جو حضرت صلعم کے زمانہ اور ان مجموعوں کی ترتیب کے درمیان حائل ہیں۔ اس کثرت سے احادیث سماعی طور پر شائع ہو گئی تھیں کہ نہایت عادلانہ تنقید کے لئے بھی موضوعہ اور مشتبہ احادیث سے انقطاع کرنا ممکن نہ تھا۔ مفروضہ اور نام نہاد حدیثوں کے وضع و اختراع کے کئی اسباب شروع سے پیدا ہو گئے تھے۔ اول تو حضرت رسول صلعم کی رحلت کے بعد جو سیاسی اختلاف مسلمانوں میں پیدا ہو گیا تھا اور جو مرور ایام کے ساتھ ترقی کرتا گیا۔ اس بات کا محرک ہوا کہ ہر ایک فریق اپنے خیالات کی تائید و تقویت کے لئے حدیثیں تراشے۔ اس میلان کا آگے چل کر یہ نتیجہ ہوا کہ جب احادیث کے جمع و تنقید کی جانب توجہ ہوئی اور راویوں کے معتبر یا غیر معتبر ہونے کا سوال اٹھا تو ایک فریق کے محدثین نے دوسرے فریق کے راویوں کو ساقط الاعتبار قرار دیا اور راویوں کی صداقت کا معیار ان کے کردار سے زیادہ ان کے

سیاسی رجحان کو تصور کیا گیا۔ دوسرا سبب وہی وقتی ضروریات تھیں جو مسلمانوں کو مجبور کرتی تھیں کہ جس چیز کے لئے کوئی صریح حکم قرآنی موجود نہ ہو اس کے لئے رسول اللہؐ کے قول و فعل سے سند پیدا کریں تیسرا سبب حکومت کا ناجائز اثر تھا جس کی بدولت خلفائے بنو امیہ اور بنو عباس کے درباروں میں ایسے مذہبی مقتداوں کی کمی نہ تھی جو ان خلفا کی عیش پرستی اور استبداد کی تائید حدیث و سنت سے کرنے کے لئے ہمہ وقت مستعد رہتے تھے۔ لیکن یہ سمجھنا غلط ہے کہ سب موضوعہ احادیث بدنیتی ہی سے وضع کی گئی ہیں۔ ایک بہت بڑی تعداد ایسی حدیثوں کی بھی ہے جن کے متعلق گمان غالب یہ ہے کہ ان کے مصنف نیک نیت اشخاص تھے۔ جن کا مقصد صرف یہ تھا کہ ہر ایک اچھے قول و فعل کو اپنے رسول کی ذات سے منسوب کر دیں۔ اس طرح سابقہ ادیان کی اچھی تعلیمات اور حکما کے بہت سے مقولات حدیث کے پیرایہ میں نقل کر دئے گئے۔ توریت و انجیل کی آیات۔ یہودی کاہنوں کے اقوال۔ یونانی فلسفہ کے نکات اور مجوسی اخلاقیات کے پند و نصائح سب کا عکس کم و بیش احادیث میں موجود ہے۔ اسی ذیل میں ان احادیث کو بھی شمار کیا جا سکتا ہے جو حدیث قدسی اور حدیث مرسل کے نام سے دوسری اور تیسری صدی ہجری میں رائج ہو گئیں۔ اور جن کے بارہ میں یہ عقیدہ ہے کہ وہ کسی بزرگ یا ولی اللہ نے عالم رویا میں یا بذریعہ کشف و الہام حضرت پیغمبر صلعم سے حاصل کی تھیں۔

ان واقعات کو پیش نظر رکھتے ہوئے صحیح اور موضوعہ حدیثوں کی شناخت اگر ممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے لیکن تاریخ اسلامی کے مطالعہ سے تو اس شناخت کی چنداں ضرورت بھی نہیں۔ کیونکہ حدیث کی تکوین و تدوین بہ صورت حضرت پیغمبر صلعم کے بعد واقع ہوئی اور اگر کوئی حدیث صحیح نہ بھی تصور کی جائے تو بھی اس سے ان ارتقائی منازل کا پتہ چلتا ہے جنکو قرون اولیٰ کے مسلمانوں کی حیات ملی عسرت و کامیابی سے طے کر رہی تھی۔ اور ان حالات و کوائف کا علم حاصل ہوتا ہے جن کا نتیجہ مذہب، معاشرت و سیاست کا وہ مخلوط و مرکب نظام ہے۔ جس کو آج ہم اسلام کہتے ہیں۔ ایک مؤرخ کی نگاہ میں حدیث قرآن مجید کی تعلیمات کا تاریخی نتیجہ ہے اور اس کے مطالعہ سے ہم دینیات اسلامی کے نشوونما کا مشاہدہ کر سکتے ہیں اور ان خیالات و خواہشات سے آگاہ ہو سکتے ہیں جو جدید حالات اور غیر مذاہب کے تقابل و تضاد نے مسلمانوں کے دلوں میں پیدا کر دی تھیں۔

فقہ دینیات اسلامی کی عملی شکل فقہ کی تدوین و تکمیل تھی اور اس کی نظری شکل عقائد و اصول کی تنقید و تصفیہ جو فلسفہ اور کلام کی تخلیق کے محرکات ثابت ہوئے۔ فقہ کا مقصد ان ضروریات کی کفالت تھا جو مسلمانوں کی اندرونی تنظیم اور بیرونی توسیع کے سلسلہ میں پیدا ہو گئی تھیں۔ فلسفہ اور کلام کا مدعا ان خواہشات کی تشفی و تسکین تھا جو مسلمانوں کو اپنے عقائد کی تائید اور دوسری اقوام کے عقائد کی تردید یا تاثیر کی بدولت

لاحق ہوگئی تھیں۔ جہاں تک جمہور کا تعلق ہے اسلام کا فقہی ارتقا مذاہب اربعہ (حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) کے قیام کے بعد ختم ہوگیا۔ اگرچہ ہر زمانہ میں مسلمانوں کی ایسی جماعتیں پیدا ہوتی رہیں جو ان چاروں مذاہب سے اختلاف وانحراف کرتی ہیں۔ ان مذاہب کے باہمی اختلافات بہت جزئی اور قلیل ہیں اور زیادہ تر اس سوال پر مرکوز ہیں۔ کہ حدیث و روایت کے مقابلہ میں مسلمانوں کی انفرادی رائے اور قیاس یا ان کا اجتماعی فیصلہ (اجماع) کیا وقعت اور وزن رکھتے ہیں۔ چونکہ اس کتاب کو فقہ سے بہت کم سروکار ہے۔ ان اختلافات کی تصریح و تحقیق کی چنداں ضرورت نہیں۔ صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ دنیا کی تمام متمدن جماعتوں کی مانند مسلمانوں میں بھی ابتدا سے دو فریق موجود رہے ہیں ایک وہ جو قدامت پرستی اور تقلید کا حامی ہے۔ دوسرا وہ فریق جو جدت طرازی اور اجتہاد کی جانب مائل ہے۔ فقہ اسلامی کا واقعی مسلک ان دونوں کے بین بین رہا ہے اسلامی عقائد کے ارتقا کے بعض کوائف زیادہ تفصیل کے متقاضی ہیں لیکن ان کی جانب متوجہ ہونے سے قبل ایک غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے جس میں بہت سے جاہل مسلمان اور چند عالم غیر مسلم مبتلا ہوگئے ہیں ان کا گمان ہے کہ شیعہ گروہ عموماً حدیث و سنت سے منحرف ہے۔ حقیقت حال اس کے برعکس ہے کوئی شیعہ اس کو پسند نہیں کرتا کہ اس کو سنت کا مخالف تصور کیا جائے بلکہ شیعی ملت کا تو یہ دعویٰ ہے کہ صحیح اور اصلی سنت کی وہی وارث و حامل ہے جو اہل بیت رسول ؐ کے ذریعہ سے اس کو ودلیعت ہوئی ہے۔ بکثرت احادیث شیعہ اور سنی فرقوں میں مشترک ہیں۔ یعنی ان کا مضمون ایک ہے۔ اگرچہ اسناد مختلف ہیں اور جب تک کوئی حدیث دوسرے فرقہ کے مخصوص عقائد کی موید یا اپنے فرقہ کے عقائد کی مخالف نہ ہو ایک فرقہ دوسرے سے اس کو نقل کرنے میں مضائقہ نہیں سمجھتا۔ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض شیعہ مدارس میں بخاری اور مسلم کا درس دیا جاتا تھا۔ اور ہندوستان کے بعض شیعہ علما، حدیث و فقہ میں سنی علما کی سند یا اجازہ حاصل کرنے کو اپنے اکتساب علم کی ضروری تکمیل خیال کرتے ہیں۔ نیز یہ خیال بھی صحیح نہیں کہ شیعی فقہ اہلسنت کی فقہ سے زیادہ نرم ہے یا آزاد خیالی کا زیادہ رجحان رکھتی ہے۔ اول تو فقہی مسائل میں جو اختلاف ہے وہ مسئلہ امامت کے علاوہ محض فروعی ہے اور دوسرے تقید اور سختی کے لحاظ سے شیعہ فقہ سنی فقہ پر یقیناً سبقت رکھتی ہے۔ حدیث و روایت کی بیچون وچرا تقلید۔ اجماع کے جواز سے انکار اور غیر مسلم بلکہ غیر شیعہ اقوام سے پرہیز و احتراز آزاد خیالی کے منافی ہیں اور شیعہ فرقہ ان تینوں خصائص سے متصف ہے۔ شیعہ جماعت کے متعلق یہ غلط گمان غالباً دو وجہ سے پیدا ہوگیا ہے۔ بعض بدعتی فرقے جو اس جماعت میں شامل ہیں فی الحقیقت عقیدہ اور عمل کی مصالحت اور آزادی کو لامذہبی اور نفی اخلاق کی حد تک پہنچا دیتے ہیں اور تمام شیعہ جماعت سیدنا علی علیہ السلام اور ان کی اولاد امجاد سے تولاّ آدر

ان کے مخالفین سے تبرا کی ضرورت پر اس قدر غلو کا اظہار کرتی ہے کہ عوام کی نگاہ میں ان دو فرائض کے علاوہ اور فرائض دینی یا تکلیفات شرعی کی وہ اہمیت باقی نہیں رہتی جس کی کہ وہ مستحق ہیں۔

تفسیر اور تاویل عقائد اسلامی کے ارتقاء کا آغاز قرآن مجید کی تفسیر سے ہوا۔ ابتدا میں تفسیر کا مقصد صرف آیات قرآنی کی تشریح تھا تاکہ وہ مسائل جو قرآن مجید میں اجمالی طور پر مذکور ہوئے ہیں۔ وضاحت و تفصیل کے ساتھ عوام کے ذہن نشین کرائے جائیں۔ [illegible] کے لئے ہر ایک آیت کی شان نزول سے آگاہ ہونا ضروری تھا اور یہ آگہی صرف حضرت پیغمبر صلعم کے اقوال اور سوانح زندگی کے مطالعہ سے حاصل ہو سکتی تھی۔ لہذا فقہ کی مانند تفسیر بھی حدیث کی امداد کی محتاج تھی۔ لیکن جس طرح فقہ کو حدیث کے ماسوا قیاس و درایت کی جانب رجوع کرنا پڑا۔ اسی طرح تفسیر کو بھی ان معاونین کی ضرورت پیش آئی۔ خصوصاً اس بنا پر کہ بعض آیات قرآنی بظاہر ایک دوسرے سے متضاد معلوم ہوتی ہیں۔ اور بعض کا مفہوم آسانی سے سمجھ میں نہیں آتا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تفسیر کا مقصد توضیح و تشریح کی حد سے گزر کر ثبوت و براہین کا مجلس قرار پایا اور تفسیر نے تاویل کی صورت اختیار کر لی۔ تمام اسلامی فرقے تاویل کو کم و بیش روا رکھتے ہیں۔ اگرچہ اصطلاحی طور پر یہ نام صرف ایسی تفسیر کے لئے مخصوص ہے جس میں آیات قرآنی کے الفاظ کے صریح لغوی معانی کو پس پشت ڈال کر کوئی ایسا مطلب پیدا کیا جائے جس کے وہ الفاظ متحمل نہیں ہو سکتے۔ اول اول تو تاویل کا منشا متشابہات کو واضح کرنے کے علاوہ مخالفین کے طعن و اعتراض کے مواقع کا سدباب تھا۔ لیکن چونکہ تفسیر و تاویل قیاس اور رائے کے دخل کے بغیر ممکن نہیں بعض مسائل کی تنقید و تشریح خود مسلمانوں میں اختلاف کا سبب ہو گئی۔ علاوہ بریں مسلمانوں کی عاجلانہ فتوحات نے متباعد عقائد و خیالات کی درآمد کا دروازہ کھول دیا اور ضرورت محسوس ہوئی کہ اسلامی عقائد کا ان کے ساتھ وزن و تقابل کیا جائے۔ تاویل کا دائرہ زیادہ وسیع ہوتا گیا۔ اور اس عمل توسیع کے ضمن میں ملت اسلامی کے اختلافات ترقی کرتے رہے۔ سیاسی افتراق کے بعد ملت اسلامی میں فرقہ بندی کا یہ نیا سامان پیدا ہو گیا۔ اگرچہ ان نظری اختلافات کی بنا پر جو گروہ قائم ہوئے انہوں نے کبھی وہ مستقل حیثیت اختیار نہیں کی جو سیاسی فرقوں کو حاصل ہوئی اور اس لئے ان کو حقیقی معنوں میں فرقہ کہنا بھی درست نہیں معلوم ہوتا۔ اوائل اسلام میں جو مذہبی مناقشات رونما ہوئے ان کو سیاسی اختلافات کے ساتھ ایک ہی سلسلہ میں منسلک کرنے کے لئے قوی تاریخی شواہد موجود ہیں۔

ابھی اسلام کو قائم ہوئے نصف صدی بھی نہ گزرنے پائی تھی کہ مسلمانوں میں شدید سیاسی کشمکش شروع ہو گئی جس نے خوفناک خانہ جنگی کی صورت پیدا کر لی۔ ان رادرکش جنگوں میں جن لوگوں نے حصہ لیا ان میں

ایسے اشخاص بھی تھے جو جمہور کی نگاہ میں مذہبی تقدّس و احترام رکھتے تھے۔ اور اس لئے عوام کے لئے یہ ایک بہت نازک سوال تھا کہ فریقین میں سے کس کو حق پر تصور کیا جائے۔ اس سوال کے جواب پر مطمئن ہونے کے بعد لازمی طور پر یہ سوال پیدا ہوا کہ جو فریق حق کے خلاف جنگ آزما تھا اس کے کفر و ایمان کے بارہ میں کیا رائے قائم کی جائے۔ ایک بہت بڑے گروہ (مرجیہ) نے یہ رائے قائم کی کہ ہم ان کے معاملہ کو خدا پر چھوڑتے ہیں اور دونوں فریق کی مغفرت کی امید رکھتے ہیں۔ لیکن بعض جماعتیں اس خیال کی تھیں جو ان میں سے ایک کی تکفیر کی شدت سے قائل تھیں۔ مثلاً شیعہ اور کم از کم ایک جماعت (خوارج) ایسی بھی تھی جو دونوں کو کافر قرار دیتی تھی۔ ان واقعات کے ضمن میں یہ مباحثہ شروع ہو گیا کہ کفر و ایمان میں کیا وجہ تمیز ہے۔ اور یہ ایمان کے لئے صرف عقیدہ اور اقرار کافی ہے یا حسن عمل بھی ایک لازمی شرط ہے۔ یہ بحث بہت عرصہ تک نہایت شد و مد سے جاری رہی اور شاید اس وقت تک اس مبحث پر کوئی قول فیصل دنیا نے نہیں سنا۔ اعمال حسنہ کو ایمان کی شناخت کا ذریعہ اور نجات کا وسیلہ قرار دینے کے لئے یہ بھی ضروری تھا کہ اعمال کے حسن و قبح کا کوئی معیار قائم کیا جائے۔ کیونکہ بالکل ممکن ہے کہ کوئی کام جو بظاہر اچھا معلوم ہو کسی بُری نیت سے کیا جائے یا انسان نہایت نیک نیتی سے کوئی ایسا کام کر بیٹھے جس سے بہت بُرے نتائج پیدا ہوں۔ علماء کا ظاہر پرست طبقہ نیت کو عمل سے خارج کرنے کی جانب مائل تھا لیکن ایک وقت ایسا آیا جب مسلمانوں کا ایک بہت بڑا گروہ جس میں بالخصوص وہ لوگ شامل تھے جو صوفی خیالات کے زیر اثر تھے صرف نیت کو بھلائی اور برائی کا پیمانہ تصور کرنے لگے۔ لیکن اس تمام موضوع میں سب سے زیادہ اہم مسئلہ یہ تھا کہ انسان کس حد تک اپنے افعال میں مجبور اور کس حد تک مختار ہے۔ یہ کوئی نیا مسئلہ نہ تھا۔ کیونکہ یونانی اور دیگر اقوام عالم مسلمانوں سے بہت پیشتر اس مسئلہ پر بہت کچھ غور و خوض کر چکی تھیں۔ لیکن مسلمانوں کو صرف اس کے معقول یا غیر معقول ہونے سے اعتنا نہ تھا۔ ان کو یہ بھی تصفیہ کرنا تھا کہ قرآن مجید کی تعلیم سے اس مسئلہ کو کیونکر حل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے سیاسی محرکات حضرت عثمانؓ کے دور خلافت اور اس کے بعد کے واقعات تھے۔ جن لوگوں نے حضرت عثمانؓ کو قتل کیا جنہوں نے سیدنا علیؓ کے خلاف یا ان کی معیت میں جنگ کی۔ جو لوگ سیدنا حسینؓ اور خاندان نبوت کو تہ تیغ کرنے کے ذمہ دار تھے وہ اپنے ان افعال کے کہاں تک مختار تھے؟ قرآن مجید نے اللہ تعالیٰ کو قادر مطلق اور انسان کو قضا و قدر کا پابند قرار دیا ہے۔ اور یہ عقیدہ بظاہر انسان کو اپنے افعال میں قادر و مختار تصور کرنے کے منافی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اعمال کی پرستش اور جزا و سزا اس کی متقاضی ہیں کہ انسان نیک و بد کے انتخاب میں آزاد ہو۔ آیات قرآنی کے لفظی معانی بظاہر اس مشکل سوال کا کوئی قطعی جواب مہیا نہیں کرتے۔ لہذا اختلاف خیال کی گنجائش تھی اور ایک گروہ اس عقیدہ کا حامی ہو گیا کہ انسان

اپنے فعل کا مختار ہے یہ گروہ قدریہ کے نام سے موسوم ہوا اور ان کے مخالفین کا گروہ جبریہ کہلاتا ہے۔

مرجیہ اور جبریہ عقائد بنو امیہ کی خلافت عمومی حیثیت سے دینی معاملات میں چنداں سرگرم نہ تھی اور اس خاندان کے اکثر خلفاء اسلام کی تخفیف و تخریب کا میلان رکھتے تھے لیکن ان کی رعیت کے مذہبی جذبات کا تقاضا تھا کہ وہ خلافت کی دینی وجاہت کو قائم رکھیں۔ اور اپنی بداعمالی کے لئے اسلامی عقائد میں سند جواز کے حیلے تلاش کریں۔ رعیت بھی فطری طور پر مجبور تھی کہ اپنے مذہبی عقیدہ کو اپنی سیاسی عقیدت کے ساتھ موافق و مطابق بنانے کی سعی کرے۔ یہ اسباب تھے جن کی بنا پر جمہور میں مرجیہ اور جبریہ عقائد کو زیادہ نفوذ و اقتدار حاصل ہو گیا۔ مقصد اصلی یہ تھا کہ ان عقائد کے پردے میں اپنے اور اپنے حکمرانوں کے افعال قبیحہ کو چھپا دیا جائے۔ اور ان افعال کی ذمہ داری کا بار اپنی گردن سے دور کر کے نجات و بخشش کی خوشگوار امیدوں کو دلوں میں جگہ پانے کا موقعہ دیا جائے دنیوی اعتبار سے ان عقائد میں یہ سہولت تھی کہ رعیت اپنے حکمرانوں کی عیب جوئی اور مخالفت کی تکلیفات سے بغیر اپنے ضمیر کو مکدر کئے سبکدوش ہو گئی۔ لیکن ایک فرض شناس اور متدین اقلیت جیسی کہ خراب سے خراب جماعتوں میں بھی ہمیشہ موجود رہتی ہے، مسلمانوں میں بھی باقی تھی۔ یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے ملت اسلامی کے افتراق و انتشار کے تاریک زمانہ میں حق کی تائید اور باطل کی تردید سے گریز نہیں کیا تھا۔ اگرچہ ان میں سے اکثر پر یہ الزام عائد کیا جاتا ہے کہ انہوں نے حق کی حمایت میں کوئی عملی جدوجہد نہیں کی لیکن بہرحال وہ اس تن آسانی اور ضمیر کشی کو روا نہ رکھتے تھے جو بنو امیہ کی خلافت کے استحکام کا باعث ہوئی اور ان کی طرز ماند و بود اسلام کے صحیح علم و عمل کا نمونہ تھی۔ ان کے فرمانروا اس جماعت کی موجودگی کو اپنے لئے ذلت اور خطرہ کا موجب تصور کرتے تھے اور حتی الامکان ان کو ابھرنے کا موقعہ نہ دیتے تھے۔

معتزلہ بعض تاریخی شواہد سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ معتزلہ کا لقب ابتدا میں اسی جماعت کو دیا گیا تھا کیونکہ زمانہ کے حالات کو نامساعد دیکھ کر اس جماعت کے افراد نے اعتزال یعنی گوشہ نشینی کا مسلک اختیار کر لیا تھا۔ اور سیاسی مناقشات سے کوئی واسطہ نہ رکھتے تھے لیکن عام طور پر معتزلہ سے وہ گروہ مفہوم ہوتا ہے جو کسی قدر بعد کے زمانہ میں واصل ابن عطا سے انتساب رکھتا تھا اور معتزلہ کی یہ وجہ تسمیہ بیان کی جاتی ہے۔ کہ واصل ابتدا میں حضرت حسن بصری کا تلمیذ اور متبع تھا لیکن ایک مسئلہ پر ان سے اختلاف کر کے کنارہ کش ہو گیا اور درس و تدریس کا ایک اپنا علیحدہ حلقہ قائم کر لیا۔ اسی واقعہ کی وجہ سے وہ اور اس کے ہم خیال معتزلہ کے نام سے موسوم ہوئے۔ بہرحال یہ متقی اور عزلت گزیں گروہ بنو امیہ کی حکمران جماعت اور جمہور دونوں کے برخلاف دینی مسائل کی تحقیق و تبلیغ میں اس

مخلصانہ جرأت کا اظہار کرتا تھا جو ایمان و دیانت کا خاصہ ہے اور سیاسی سرگرمیوں سے آزاد ہونے کی وجہ سے اپنی عقل و وجدان کو مذہبی معاملات میں صرف کرتا تھا۔ اس بنا پر اس کو نہ صرف معتزلہ بلکہ صوفیہ کا بھی پیشرو تصور کرنا چاہیئے۔ ضرورت ہے کہ ان مذہبی جماعتوں کے تذکرہ میں پھر اس تنبیہ کا اعادہ کیا جائے کہ مرجیہ۔ جبریہ۔ قدریہ۔ معتزلہ اور صوفیہ کی تفریق سیاسی جماعتوں کے افتراق (مثلاً شیعہ اور خوارج) سے بالکل مختلف ہے۔ بالکل ممکن ہے کہ کوئی شخص عقائد میں معتزلہ میلان رکھتا ہو لیکن اپنے سیاسی رجحان کی وجہ سے شیعہ گروہ میں شمار کیا جائے۔ اور یہ کہنا بھی حقیقت کے خلاف ہے کہ اسلامی دینیات کا ارتقاء تمام و کمال سیاسی اسباب کا نتیجہ ہے۔ امر واقعی یہ ہے کہ علاوہ سیاسی اختلافات کے بعض اور محرکات بھی نصف صدی ہجری کے ختم تک پیدا ہو گئے تھے۔ جن کا عمل قرآنی تعلیم کی سادگی کو فلسفیانہ لوث سے مکدر کرنے کا باعث ہوا۔

اسلام کو اپنی فاتحانہ پیش قدمی کی بدولت جن خارجی اور متباعد عقائد سے روشناس ہونا پڑا ان میں سب سے زیادہ اہم یونانی فلسفہ ہے۔ اسلام کی پرداخت یہودی اور مسیحی ماحول میں ہوئی تھی لیکن ان ادیان کے عقائد اس کی اپنی فطرت سے چنداں متباعد نہ تھے اور ان کا کائناتی تخیل اسلامی طبائع میں بہ آسانی سرایت کر سکتا تھا لیکن یونانی فلسفہ کو اسلام سے یہ قریبی نسبت حاصل نہ تھی اور اس کو جذب کرنے کے لئے مسلمانوں کو اپنے مذہبی عقائد اور تخیلات کو ایک نئے پیرایہ میں متشکل کرنے اور نئی اصطلاحات اور علامات میں بیان کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ چونکہ جس مجموعہ خیال کو مسلمان یونانی فلسفہ سے تعبیر کرتے تھے۔ دراصل افلاطونی و ارسطو کی تعلیمات کے نو افلاطونی تصورات اور بعض مشرقی قیاسات کے ساتھ اختلاط کا نتیجہ تھا۔ اور اس میں بہت سے متضاد اور مخالف عناصر شامل تھے۔ اس کو اسلام میں جذب کرنے کا عمل اور بھی زیادہ دشوار تھا اور جہاں ہم ایک جانب مسلمان مفکرین کی اس جرأت اور ذہانت کی داد دینے پر مجبور ہیں جو انہوں نے اس دشوار عمل کو ممکن بنانے میں ظاہر کی وہاں دوسری جانب اس تاسف کا اظہار بھی لازمی ہے۔ کہ انہوں نے محکمات دین کو ایسے تخیلات و قیاسات کا تابع بنانے کی کوشش کی جو خود ثبوت و شہادت کے محتاج تھے۔ اور جن میں سے اکثر اب بالکل متروک ہو چکے ہیں۔ فلسفیانہ اثرات کے درآمد کا لازمی نتیجہ تشکیک تھا۔ ابتدا میں صرف فروعی مسائل فلسفیانہ ردوقدح کے معمول ہوئے۔ لیکن بہت جلد یہ عمل اصولی عقائد پر بھی جاری ہو گیا۔ اور قیاسی تاویلات کی خشت و سنگ سے ایک ایسی تعمیر کا آغاز ہوا۔ جو قرآنی تعلیم اور یونانی فلسفہ کے درمیان ایک پُل کا کام دے سکے۔ بیشتر اسلامی فلسفہ دینیات اور فلسفہ کا ایک مرکب ہے۔ جس میں کبھی ایک اور بعض دفعہ دوسرا عنصر غالب نظر آتا ہے۔

مسلمان فلاسفہ

جن متکلمین کے خیالات میں خالص فلسفہ کا غلبہ نظر آتا ہے وہ اصطلاحاً ... فلسفی کہلاتے ہیں۔ اس گروہ میں پہلا ممتاز شخص یعقوب ابن اسحاق کندی تھا۔ جس کا انتقال تقریباً سنہ ۲۶۰ھ میں ہوا۔ دوسرا بڑا فلسفی ابو النصر فارابی تھا جس کا انتقال سنہ ۳۳۹ھ میں ہوا۔ لیکن ان دونوں کی شہرت ابو علی ابن سینا کی شہرت کے سامنے ماند پڑ گئی ہے جو ایشیا اور یورپ میں اپنے طبعی و طبی انکشافات کی بدولت یکساں طور پر مشہور ہے۔ اندلس کی عربی مملکت ابن ماجہ اور ابن رشد پر فخر کر سکتی ہے جن کی تصنیفات قرون وسطیٰ میں یورپ کے لئے بحر علم کا سرچشمہ تھیں۔ ان سب فلسفیوں کا پیرایہ بیان یہ تھا۔ کہ کسی یونانی فلسفہ کی تصنیف کو لے لیا اور اس کی شرح یا حاشیہ کے ذریعہ اپنے افکار و خیالات کو قلم بند کر دیا۔ اسی قسم کا سلوک ایک دوسرے کی تصانیف کے ساتھ بھی کیا گیا ہے۔ یعنی یہ کہ جو فلسفی بعد میں آیا۔ اس نے اپنے پیشرو کی تصنیف کو متن قرار دے کر اس پر اپنی جانب سے حاشیہ طرازی شروع کر دی۔ یہ پیرایہ بیان مفسرین کے عمل سے متاثر اور مشابہ معلوم ہوتا ہے۔ اور اس امر کا ثبوت ہے کہ مسلمان فلسفی یونانی تخیلات خصوصاً افلاطون و ارسطو کی اصلی یا مفروضہ تعلیم کو ایک گونہ مذہبی ادب و احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور ان میں سے بعض تو یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ غیاث غورث۔ افلاطون و ارسطو بھی انبیاء بنی اسرائیل کی مانند وحی و الہام کے مورد تھے۔ اس یونان پرستی نے عربی علوم کو ریاضیات اور طبیعیات کے ماسوا فلسفیانہ اجتہاد سے محروم کر دیا ہے۔ اگرچہ تقلید کی مضبوط تر زنجیروں کے باوجود ان کے طبائع کی جدت و جولانی کلیتہً مقید نہیں ہوئی۔

ان فلسفیوں کے اکتسابات کا اندازہ کرتے ہوئے دو واقعات کو نظر انداز نہ کرنا چاہئیے۔ ایک یہ کہ ان کا مطالعہ اکثر یونانی تصانیف کے عربی و سریانی تراجم تک محدود تھا جو خلفاء بنو امیہ کی سرپرستی میں یہودی اور مسیحی مترجموں نے کئے تھے۔ یہ تراجم کئی اعتبار سے بہت ناقص تھے اور لیا اوقات مترجم کی کوتاہی شارح کی گمراہی کا سبب بن گئی۔ دوسرا واقعہ یہ ہے کہ ان کا فلسفیانہ ذوق مذہبی جذبہ کا منافی نہ تھا بلکہ جو اصول ان کے پیش نظر تھا وہ یہ تھا کہ خدا نے انسان کو معرفت اشیاء و حقائق کے دو وسائل عطاء کئے ہیں ایک وحی اور دوسرا عقل۔ لہذا یہ ممکن نہیں کہ ان دونوں کی گواہی باہم متناقض یا مخالف ہو۔ ان فلسفیوں میں سے بعض جو شائد سب سے زیادہ ممتاز ہیں۔ اقلیم عقل کی حدود سے تجاوز کر کے ایک ایسے عالم میں پہنچ جاتے ہیں جہاں منطق و استدلال اپنی راہنمائی کی خدمت مکاشفہ باطنی اور القاء روحانی کے سپرد کر دیتے ہیں۔ اس رفعت خیال کی بدولت جو در اصل نو افلاطونی فلسفہ کا تصرف تھی اسلامی فلسفہ کا اسلامی دینیات اور اسلامی تصوف دونوں پر بہت گہرا اثر پڑا ہے لیکن فی الحال ہم کو مسلمان

مفکرین کے اس دوسرے گروہ سے سروکار ہے جن کے خیال کی سرشت میں ذہنیت غالب تھا اور جو معقولات کو عقائد کی تائید کا فقط ایک ذریعہ خیال کرتے تھے۔ وہ الہامی حقائق کو تسلیم کرنے کے لئے تیار تھے لیکن غیر مذاہب کے اختلافات کے اندفاع اور متکلمین کے شبہات کی تشفی کے لئے منطقی استدلال اور فلسفیانہ مباحثہ کو روا رکھتے تھے۔ اور ان لوگوں کی نگاہ میں مبغوض تھے جو منقولات کی کورانہ تقلید کو مذہب کی صراط مستقیم خیال کرتے تھے۔

متکلمین مسلمان مفکرین کے اس گروہ کو متکلمین کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور ان کے تفکرات کو مجموعی طور پر کلام کہتے ہیں۔ ابتدا میں یہ اصطلاح ایک محدود معنی میں استعمال ہوتی تھی مثلاً کسی شخص کے متعلق یہ کہہ سکتے تھے کہ وہ کسی خاص تحقیق فیہ مسئلہ میں متکلمین کے زمرہ میں شامل ہے یعنی یہ کہ وہ اس مسئلہ پر اپنے عقیدہ کا ثبوت عقلی دلائل سے پیش کرتا ہے۔ لیکن بعد ازاں متکلم اس شخص کو کہنے لگے جو دین کے اصولی عقائد کو منطقی تاویلات سے قرین عقل بنانے کا حامی ہو اور کلام فی الحقیقت نظریات کا ایک ایسا مجموعہ بن گیا جس کا مقصد مذہب کی تائید تھا اور جسے ہم ایک قسم کا فلسفۂ مذہب کہہ سکتے ہیں۔ اوائل معتزلہ اپنے دلوں میں مذہب کا حقیقی جذبہ رکھتے تھے لیکن عقائد کو معقولات میں تبدیل کرنے کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے متبعین عقیدہ کو عقل کا تابع بنانے کے عادی ہو گئے۔ آزاد خیالی الحاد کی حد تک ترقی کر گئی اور اس کی وجہ سے جو تنفر معتزلہ کی جانب سے عام مسلمانوں کے دلوں میں پیدا ہو گیا اس نے بحیثیت مجموعی مذہبی معاملات میں غور و فکر کے میلان کو کم کر دیا۔ اور قدامت پرستی اور کورانہ تقلید کی عادت زیادہ راسخ ہو گئی۔ معتزلہ روش خیال کی رہی سہی وقعت کو بنی عباس کے ان خلفاء نے غارت کر دیا جنہوں نے جمہور کے عقائد کو بجبر آزاد خیالی کا مطیع بنانے کی ناعاقبت اندیش حکمت عملی اختیار کی اور لامذہبی کی تائید میں ایک ایسے مذہبی جہاد کا اقدام کیا جس کی نظیر تاریخ عالم میں بہت کم ملتی ہے۔

مسئلہ عدل و توحید معتزلہ رجحان خیال کا سب سے نمایاں پہلو مسئلہ توحید کی تخلیص و تحقیق ہے۔ یہ مسئلہ دین اسلام کا اساسی مسئلہ ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ اس کا عام تخیل اس زمانہ میں بہت ناقص اور مبہم تھا۔ معتزلہ نے فلسفیانہ اور اخلاقی دونوں حیثیت سے اس کو صاف اور مکمل بنانے کی کوشش کی۔ اخلاقی حیثیت سے انہوں نے ذات باری کے تخیل کو ان تمام عناصر سے پاک کرنے کا تہیہ کیا جو عدل کے منافی تھے۔ فلسفیانہ پہلو سے انہوں نے اس تخیل کو ان تمام صفات سے معرا کرنے کا اقدام کیا جو عوام کی نگاہ میں مقبول تھیں۔ اکثر معتزلہ تصانیف دو حصوں میں منقسم ہوتی

ہیں۔ باب العدل اور باب التوحید اور ان مسائل سے شغف رکھنے کی بنا پر وہ خود اپنے آپ کو اہل العدل والتوحید کہنا پسند کرتے تھے۔ ترتیب تاریخی کے اعتبار سے معتزلہ خیالات کے ارتقاء میں عدل کے مسئلہ کو تقدیم حاصل ہے کیونکہ اس کا تعلق براہِ راست مسئلہ قدر سے ہے۔ جس پر اسلام کے سنین اولین ہی میں ردوقدح شروع ہوگئی تھی۔ معتزلہ کا مسلک قدریہ کا انتہائی مسلک تھا۔ وہ انسان کو اپنے افعال کا مختار بلکہ ان کا خالق قرار دیتے تھے ورنہ ان کے خیال میں اللہ تعالےٰ کے لئے انسان کو ان افعال کا ذمہ دار قرار دینا خلاف عدل ہوگا۔ اس خیال کی متابعت میں وہ اور قدریہ سے بھی دوچار قدم آگے بڑھ گئے اور کہنے لگے کہ عدل خدا کے لئے لازمی شرط ہے یعنی قادر مطلق ہونے کے باوجود عدل کو خدا کی ذات سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ اس قول نے ذات باری کے اسلامی تخیل میں ایک نئے عنصر کا اضافہ کر دیا یعنی بعض باتیں جن کے متعلق پہلے یہ خیال تھا کہ اللہ تعالےٰ کے لئے ان کا ہونا یا نہ ہونا اس کی اپنی رضا و مشیت پر دال ہے اب واجب و لازم تصور کی جانے لگیں مثلاً معتزلہ نبوت اور رسالت کے قیام کو اللہ تعالےٰ کا لطف و کرم خیال کرتے تھے۔ لیکن ایسا لطف و کرم جس سے وہ عدل سے انحراف کئے بغیر انسانوں کو محروم نہیں کرسکتا تھا۔ کیونکہ یہ امر عدل کے خلاف ہوتا کہ اللہ تعالےٰ انسانوں کو اس کی شناخت اور نیک و بد کی تمیز سکھانے کے لئے کوئی ہادی یا معلم نہ مقرر کرتا اور پھر بھی ان کو کفر و سوء عمل کا جوابدہ قرار دیتا۔

معتزلہ کی تقلید میں شیعہ بھی امامت کے وجوب کو اسی قسم کے دلائل سے ثابت کرتے ہیں۔ عدل کے ضمن میں ایک اور عقیدہ بھی معتزلہ سے منسوب ہے اور وہ یہ ہے کہ اگرچہ مشیت ایزدی کا منشاء انسانوں کو نجات حاصل کرنے کا موقعہ دینا ہے لیکن اگر انسان اپنے نیک و بد کا اختیار رکھتے ہوئے اور انبیاء و مرسلین کی ہدایت و دلالت کے باوجود برے کام کریں تو خدا کے لئے یہ لازمی ہے کہ ان کو ان کی بداعمالی کی سزا دے۔ علیٰ ہذا القیاس نیکوکار انسان لازمی طور پر بخشش و الطاف الٰہی کے مستحق ہیں۔ اور اگر کسی مصلحت کی بنا پر دنیا میں ان کو اللہ تعالےٰ نے تکالیف و مصائب کا متحمل کیا ہے تو اس کا اجر ان کو آخرت میں لازمی طور پر ملے گا۔ معتزلہ میں سے بعض اس خیال کو نہ صرف انسانوں بلکہ جانوروں پر بھی حاوی کرتے تھے۔ اور یہ کہتے تھے کہ جو تکالیف جانوروں کو اس دنیا میں انسان کے ہاتھ سے برداشت کرنی پڑتی ہیں ان کا معاوضہ بھی ضروری ہے۔ اس نوع کے عقائد عوام کے خیالات کے بالکل مخالف تھے کیونکہ عام عقیدہ تو یہ تھا کہ اللہ تعالےٰ چاہے سب انسانوں کو جنت میں بھیج دے اور چاہے دوزخ میں ڈال دے اور جانور بیچارے تو محاسبہ سے بالکل خارج تھے۔ بہرحال معتزلہ نے انسان کی آزادی اور اختیار کو محفوظ کرنے کے شوق میں اللہ تعالیٰ کی قدرت مطلق کے خیال کو بہت

ضعیف ومکدر کر دیا۔

اخلاقیات میں بھی معتزلہ کا خیال عام مسلمانوں کے عقیدہ سے بہت متفاوت نظر آتا ہے۔ نیک و بد یا حسن و قبح افعال کی تمیز کا عمومی معیار یہ تھا کہ جس کام کا اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو حکم دیا ہے وہ اچھا ہے اور جس سے منع کیا ہے وہ بُرا ہے لیکن معتزلہ افعال کی بجائے خود نیک و بد ہونے کے قائل تھے یعنی حسن و قبح کو اشیاء و افعال کی صفت قرار دیتے تھے اور اس کو اللہ تعالیٰ کے امر و نہی سے مقدم خیال کرتے تھے۔ کوئی چیز اس لئے اچھی نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے حق میں امر کیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس لئے اس کے کرنے کا حکم دیا ہے کہ وہ ایک اچھی چیز ہے اور یہی کیفیت نواہی پر بھی عائد ہوتی ہے یعنی چونکہ ایک بات بُری ہے اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو اس سے منع کر دیا۔ غرضکہ معتزلہ نے عدل و اصلاح و معاوضہ کی شرائط کے علاوہ ذات باری کے تخیل کو اخلاقیات کا بھی پابند کر دیا۔

ان کی دینیات کا وہ شعبہ بھی جو توحید سے متعلق ہے اس عقیدہ سے بالکل منحرف ہے جو عام مسلمانوں میں رائج ہو گیا تھا۔ عام عقیدہ کے خلاف یہ اعتراض بجا طور پر وارد کیا جا سکتا تھا کہ وہ توحید کا محض عددی مفہوم سمجھتے تھے اور جب خدا کا ذکر کرتے تھے تو ایسے الفاظ استعمال کرتے تھے جن سے یہ شبہ پیدا ہوتا تھا کہ وہ خدا کو بھی انسانوں سے مشابہ ایک ہستی تصور کرتے ہیں۔ وہ مصر تھے کہ چونکہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کو سمیع و بصیر جیسے اسماء سے مخاطب کیا گیا ہے ہم کو ماننا چاہیئے کہ اس کے بھی آدمیوں کی مانند آنکھ اور کان ہیں۔ یا کم از کم سمع و ابصر سے وہی صفات مراد ہیں جو آدمیوں میں مشاہدہ کی جاتی ہیں اس عقیدہ کو اصطلاحاً تجسیم و تشبیہ کہتے ہیں۔ نفسیاتی پہلو سے ہر ایک انسان مجبور ہے کہ ذات باری کے تصور میں اپنے تجربہ اور مشاہدہ سے امداد لے لیکن اس مجبوری کا اعتراف اور شے ہے اور اس عقیدہ پر اصرار اور چیز کہ خدا کا واقعی کوئی جسم ہے یا یہ کہ وہ انسان یا کسی دوسری مخلوق سے مشابہ ہے۔ قرون اولیٰ کے سیدھے سادے مسلمان ایسا فلسفیانہ دماغ نہ رکھتے تھے کہ اس مسئلہ کی باریکی کو سمجھ سکتے۔ ان کا خیال تھا کہ اس بارہ میں آیات قرآنی کے الفاظ کو اُنکے صریح مفہوم کے مطابق مان لینا چاہیئے لیکن ان کے متعلق کوئی چوں و چرا کا سوال نہ اٹھانا چاہیئے۔ لیکن ان کے بعد ایسے اشخاص پیدا ہوئے جو منطق کے دلدادہ تھے اور اس مبہم خیال کو تسلیم نہیں کر سکتے تھے۔

تجسیم و تشبیہ کے انتہائی عقائد کی مثالیں اگر دیکھنی ہوں تو ان فقیہوں اور علماء کے اقوال میں ملینگی جو اسلام کے آغاز کے صدہا سال بعد پیدا ہوئے۔ ان میں سے ایک بزرگ کی نسبت منقول ہے کہ وہ قیامت کے دن خدا کے نزول فرمانے کا ذکر کرتے ہوئے تمام شکوک و شبہات کو رفع کرنے اور نزول کے معنی کو

ایک علیمی مثال سے واضح کرنے کے لیے منبر پر سے وہ ایک سیڑھی نیچے اُتر آئے اور فرمانے لگے کہ اللہ تعالیٰ اس طرح نزول فرماتے ہیں جس طرح کہ میں اس وقت اوپر سے نیچے اُتر آیا۔ ایک دوسرے بزرگ قرآن مجید کے اس فرمان کی کہ اللہ تعالیٰ کی مثل کوئی شے نہیں۔ اس طرح تفسیر فرماتے تھے کہ آیات میں کوئی چیز اللہ تعالیٰ کے مانند نہیں لیکن اس کی شکل وصورت انسان کی سی ہے۔ معتزلہ کا مقصد ابتدائی اس قسم کے عقائد کی تردید تھا اور اس مقصد کے حصول کے لیے وہ ان آیات قرآنی کو جن میں بظاہر خدا کی تجسیم کا تصور پایا جاتا ہے تشبیہ و استعارہ کے پیرایہ میں تعبیر کرتے تھے۔ اس طرح کی تفسیر کو تاویل کہتے ہیں۔ اور غالباً معتزلہ تاویل کے موجد تھے۔ اگرچہ ان کے بعد بعض اور اسلامی فرقوں نے تاویل کے دائرہ کو بہت وسیع کر دیا۔ لیکن معتزلہ نے صرف اسی حد تک قناعت نہیں کی کہ الوہیت کے تخیل کو عامیانہ خیالات کے لوث سے پاک کر دیا جائے بلکہ ان کے توحیدی ذوق نے ان کو صفات الٰہی کا منکر بنا دیا۔ کیونکہ ان کے خیال میں اگر اللہ تعالیٰ کی صفات کا اقرار کیا جائے تو ان صفات کے ازلی و ابدی ہونے کا بھی مقر ہونا پڑیگا اور اس سے توحید میں خلل پیدا ہو جائے گا۔ اسی خیال کے تحت میں وہ قرآن مجید کو بھی مخلوق و حادث سمجھتے تھے اور اس کے برعکس عقیدہ کو شرک کا مستلزم قرار دیتے تھے۔ اگر قرآن مجید کو قدیم اور غیر مخلوق مانا جائے تو اللہ تعالیٰ اور اس کا کلام مساوی ہو جائیں گے۔

اپنے موضوع کے اعتبار سے یہ بحث مسیحیت کے اوائل کی یاد دلاتی ہے۔ جب مشرقی اور مغربی کلیسا عرصہ دراز تک اس بات پر جھگڑتے رہے کہ باپ (یعنی خدا) اور بیٹا (یعنی مسیح یا کلمہ) ایک ہی شے ہیں یا دو مشابہ اشیاء اور باپ کو بیٹے پر تقدیم حاصل ہے یا نہیں۔ مشرقی کلیسا کا میلان دونوں میں مساوات کی جانب تھا۔ کیونکہ ان کے خیال میں ایک کو دوسرے سے تمیز کرنا گوشت کو ناخن سے جدا کرنا تھا۔ ان مسلمان علماء میں سے جنہوں نے قرآن کے قدیم یا حادث ہونے کی بحث میں حصّہ لیا۔ کثیر التعداد غالباً ان مسیحی علماء کے اخلاف تھے جو باپ اور بیٹے کی احدیت پر مصر تھے۔ کیونکہ یہ امر بجائے خود تعجب خیز ہے کہ دونوں مواقع پر مشرق کا عام رجحان ایک ہی جانب تھا۔

یہ مباحثات عرصہ دراز تک عالم اسلامی میں ہیجان کا باعث رہے۔ جہاں تک جمہور کا تعلق ہے۔ ان سے صرف یہ فائدہ حاصل ہوا کہ مختلف فیہ مسائل کے بارہ میں روایتی عقائد نے درائت کی شکل اختیار کر لی اور ان میں قدرے اعتدال پیدا ہو گیا۔ مسلمانوں کی اکثریت جس طرح فقہ میں ابو حنیفہؒ۔ شافعیؒ۔ مالکؒ ابن انس اور احمد حنبلؒ میں سے کسی ایک کی تقلید کو بہترین مسلک خیال کرتی ہے۔ اسی طرح عقائد کے بارہ میں وہ دو اشخاص میں سے ایک کی تقلید کو کافی سمجھتی ہے۔ یعنی ابو الحسن اشعری (متوفی ۳۲۴ھ)

اور ابو منصور ماتریدی (متوفی ۳۳۳ھ) یہ دونوں معتزلہ اصولوں سے کم و بیش مستفید ہوئے تھے اور ان کی تردید خود ان کے ایجاد کردہ طریقوں سے کرتے تھے۔ دونوں منقول کے ساتھ معقول کو شامل کرنے کے حامی ہیں اور اگرچہ ان کا باہمی اختلاف قلیل اور فروعی ہے لیکن بحیثیت مجموعی یہ کہہ سکتے ہیں کہ ماتریدیہ کسی قدر زیادہ آزاد خیال اور معتزلہ سے قریب تر ہیں۔ مثال کے طور پر اس سوال کو لیجئے کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا کیوں ضروری ہے۔ معتزلہ جواب دیتے تھے اس لئے کہ یہ عقیدہ قرین عقل ہے۔ اشعری کہتے تھے اس لئے کہ قرآن مجید کا فرمان ہے۔ ماتریدی کا خیال تھا کہ بے شک ہمارا ایمان و ایقان امر الٰہی پر مبنی ہے لیکن اس کو عقل بھی قبول کرتی ہے۔ اس لئے عقل گو اس عقیدہ کا ماخذ نہیں لیکن اس کا ذریعہ ضرور ہے۔ ان جوابات سے ان تینوں جماعتوں کی عام روشِ خیال کا کچھ اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

معتزلہ عقائد کا شیعہ جماعتوں پر اہل سنت کے مقابلہ میں زیادہ نمایاں اور دیرپا اثر ہوا ہے۔ اگرچہ شیعیت نے اپنے ارتقاء کے دوران میں بہت سے مختلف قالب اختیار کئے ہیں اور بعض شیعہ فرقوں میں تجسیم و تشبیہ کا میلان حلول و تناسخ کی حد تک پہنچ گیا ہے۔ لیکن یہ ایک بیّن اور واضح حقیقت ہے کہ شیعہ گروہ نے معتزلہ عقائد و اصول سے بہت کچھ اخذ کیا ہے اور معتزلہ کی مانند ان میں سے بعض اپنے لئے اہل العدل والتوحید کا لقب پسندیدہ خیال کرتے ہیں۔ وہ اگرچہ صفات باری کے قطعی طور پر منکر نہیں لیکن ان کی توجیہات اس بات میں معتزلہ سے بہت مشابہ ہیں اور عدل کو وہ ایک لابدی صفت قرار دیتے ہیں۔ ان کی روایات سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ ان کے خیال میں معتزلہ گروہ کے زعماء کو ائمہ اہلبیت سے شرف تلمذ حاصل تھا اور کم از کم ایک شیعہ فرقہ یعنی زیدیہ معتزلہ عقائد سے بہت متاثر نظر آتا ہے۔ امامت کا شیعہ نظریہ جو ان کے مذہب کا رکن اعظم ہے البتہ ایک مخصوص عقیدہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئیے کہ رئیسان معتزلہ میں سے بعض خصوصاً نظام اس عقیدہ سے موافقت کا اظہار کرتے تھے۔ اور امامت کے انعقاد کو اسی طرح اللہ تعالیٰ کے لئے لطف واجب قرار دیتے تھے۔ جس طرح دیگر معتزلہ نبوت کے قیام کو۔ تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اعتزال و تشیع کی یکجائی کی متعدد مثالیں موجود ہیں۔ زمرہ سلاطین میں مامون رشید عباسی ایسے اجتماع کی ایک بیّن مثال ہے۔

متصوفہ معتزلہ اور دیگر اسلامی فرقوں کا اختلاف نقل و عقل کے موازنہ و مقابلہ پر مبنی تھا۔ اب چند کلمات اس گروہ کے بارہ میں بھی کہنے ضروری ہیں جو معرفت الٰہی اور حقائق دین کے اخذ و اکتساب کے بارہ میں عقل و نقل دونوں سے زیادہ اپنے ذاتی کشف و وجدان پر انحصار کرتے تھے۔ ابتداء میں معتزلہ اور ان کے درمیان کوئی حد فاصل قائم کرنا دشوار ہے کیونکہ دونوں کے اسلاف اس جماعت

میں شامل تھے جو ملت اسلامی کے سیاسی افتراق کی موجودگی میں اعتزال یا گوشہ نشینی کو بہترین مسلک خیال کرتی تھی۔ روایت عامہ کی رو سے رئیس معتزلہ واصل ابن عطا حضرت حسن بصری کا شاگرد تھا۔ جن کو صوفی اپنا شیخ الطریقت مانتے ہیں۔ خود واصل ابن عطا کو کتب سیر میں ایک زاہد مرتاض کے جامہ میں پیش کیا گیا ہے جس نے تمام عمر درہم و دینار کو ہاتھ نہیں لگایا۔ اس کے رفیق عمرو ابن عبید کے متعلق مذکور ہے کہ وہ قائم اللیل تھا۔ چالیس مرتبہ پاپیادہ حج کیا تھا۔ اور اس کے چہرہ پر کبھی تبسم کی جھلک نمودار نہیں ہوتی تھی۔ ہمیشہ ایسی صورت بنائے رہتا تھا گویا ابھی کسی عزیز کو دفن کر کے آیا ہے۔ متاخرین معتزلہ میں بھی اسی طرح کے زہد و ریاضت کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں۔ جن سے پتہ چلتا ہے کہ اس گروہ کی آزاد خیالی اور معقول پسندی امور مذہبی سے بیگانگی کی مرادف نہ تھی۔ بلکہ ان میں ترک دنیا اور حب اللہ کا وہی جذبہ پایا جاتا تھا جو متقدمین صوفیہ کا خاصہ ہے۔ ظاہر ہے کہ زہد و نفس کشی کسی خاص قوم یا مذہب کے لئے مخصوص نہیں۔ تقریباً ہر ایک دین و ملت میں ایسی جماعتوں کا وجود پایا جاتا ہے جو علائق دنیوی کے ترک کو نجات کا صحیح راستہ تصور کرتی تھیں۔ بعض مذاہب میں تو اس کو زندگی کی غرض و غایت قرار دے دیا گیا ہے۔ اگرچہ اسلام ان مذاہب میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن مسلمانوں میں شروع سے ایسے اشخاص موجود تھے جو عملاً رہبانیت کی جانب مائل تھے اور اپنے اوقات کا بیشتر حصہ مجاہدات روحانی میں صرف کرتے تھے۔ رسول اللہ کے زمانہ میں اصحاب صفہ کی طرز ماندو بود اس قسم کے میلان کا نمونہ تھی۔ یہ لوگ مسجد نبوی میں مقیم رہتے تھے۔ تکلیفات دنیوی سے آزاد تھے اور اپنا تمام وقت ذکر و عبادت میں صرف کرتے تھے۔ قرآن مجید کی بعض آیات کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ان لوگوں کے بارہ میں نازل ہوئی ہیں۔ صحابہ میں بعض اور افراد بھی توکل اور قناعت کی وجہ سے ممتاز تھے اور ان کی ان صفات کو ان کے معاصرین ادب و احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ لیکن دنیوی اعمال میں سے کم از کم ایک عمل ایسا تھا جس سے یہ جماعت اپنے آپ کو مستغنی نہ سمجھتی تھی یعنی جہاد۔ اگرچہ ان کا مجاہدانہ ذوق مال غنیمت کی حرص سے ملوث نہ تھا بلکہ محض اسلام کی حمایت مقصود تھی۔ ان کے بعد جو لوگ تورع و توکل کے وارث ہوئے وہ معاملات ملی سے بالکل ہی دست کش ہو گئے۔ یہ انقطاع ان کے زمانہ کے حالات کو ملحوظ رکھتے ہوئے غیر طبعی نہیں معلوم ہوتا۔ اگرچہ اس سے ملت اسلامی کو یہ نقصان پہنچا کہ اس کی عنان سیاست ایسے لوگوں کے ہاتھ میں آگئی جو دینی جذبہ سے بالکل عاری تھے۔

اموی خلافت کے قیام کے بعد ایک ایسی جماعت کا وجود نمایاں ہے جو اپنا وقت زیادہ تر دینی مشاغل میں گذارتی تھی اور جمہور کی دنیا طلبی سے بیزار تھی۔ اس کے افراد حکومت کی خالص دنیوی حکمت عملی

سے سخت متنفر تھے اور وعظ و تلقین کے ذریعہ سے عوام میں مذہبی جذبہ کی افزائش و تقویت کی کوشش کرتے تھے۔ قرآن مجید کا ورود و ترتیل ان کا مرغوب خاطر ذکر اور اس کے معانی و مطالب کی تلاش ان کا پسندیدہ فکر تھا۔ ان کو تاریخ میں مختلف ناموں سے ذکر کیا گیا ہے جو ان کے خصائص پر روشنی ڈالتے ہیں۔ مثلاً قرّاء۔ بکاؤن اور قصاص جو ان کی قرآن خوانی ان کے خشوع و خضوع اور ان کے مواعظ و نصائح پر دلالت کرتے ہیں لیکن یہ عزلت گزین جماعت بھی زمانہ کے اثرات سے مصئون نہ رہ سکتی تھی۔ حکومت ان کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتی تھی اور وہ حکومت کی بے دینی اور استبدادیت کی مذمت و تحقیر میں دریغ نہ کرتے تھے۔ یہ جذبہ ان کے اور شیعہ گروہ کے مابین قدر مشترک تھا اور اسی کی بدولت پہلی اور دوسری صدی ہجری کے بہت سے افراد جن کو آج اہل سنت و جماعت اپنا مطاع و محترم تصوّر کرتے ہیں اپنے زمانہ میں تشیع سے متہم کئے جاتے تھے۔ عوام الناس جو ہمیشہ دین کے بارہ میں اتباع قلیل پر قناعت کرتے ہیں۔ ان کے دینی غلو پر طعنہ زن ہوتے تھے۔ اور وہ بزرگ ان کو ان کی زر پرستی اور تعیّش کی مکافات سے ڈراتے تھے۔ اسی تخویف نے اس ابتدائی زمانہ میں قرب قیامت کے تیقّن کی صورت اختیار کر لی۔ دیندار جماعت کو گمان تھا کہ شاید اسلام کے سو سال بعد قیامت آجائے۔ اور وہ ان علامات کے ظہور کے منتظر تھے۔ جن کی خبر دی گئی ہے۔ ان کی کوشش تھی کہ اس ہولناک ساعت کے لئے نہ صرف اپنے آپ کو تیار کریں بلکہ اور لوگوں کو بھی تنبیہ و تہدید سے موقعہ کی اہمیت کا احساس دلائیں۔ چونکہ خوف و امید فطرت انسانی میں توام ہیں۔ قرب قیامت کی علامات میں مہدی کا انتظار بھی شامل ہو گیا۔

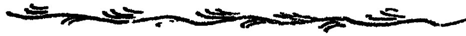
اس عقیدہ کے لوازمات کا پیشتر ذکر ہو چکا ہے۔ فی الحال یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ عقیدہ جس نے شیعہ گروہ میں سب سے زیادہ نفوذ و اقتدار حاصل کیا ہے۔ واقعتاً اس گروہ کا ساختہ پرداختہ تھا یا اس گروہ نے اس کو کسی دوسری جماعت سے اخذ کر کے اپنے مطلب کے موافق ترمیم کر لیا ہے۔ اس سوال کا قطعی جواب ناممکن ہے۔ لیکن یہ مسلّم ہے کہ مہدی کی توقعات سنین اولیٰ میں شیعہ گروہ تک محدود نہ تھیں۔ اور بہت سے مسلمانوں کی یہ تمنّا تھی کہ کارخانہ عالم درہم برہم ہونے سے قبل ایک مرتبہ اسلام تمام دنیا میں غالب و مسلط ہو جائے۔ معتزلہ اور ان کے مخالفین میں جو مباحثات برپا تھے ان کا بھی کچھ اثر اس جماعت پر ضرور ہو گا۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عوام کی روش کے خلاف یہ مقدس جماعت بھی آیات قرآنی کی تاویل کی جانب مائل تھی۔ اگرچہ اس کی تاویلات کا وہ مقصد نہ تھا جو معتزلہ پیش نظر رکھتے تھے۔ وہ جانتی تھی کہ جو مذہب اپنے حقائق کو معقولات و استدلال کی شکلوں میں تبدیل کر دیتا ہے۔ وہ ایک جسد بے جان کی مانند ہو جاتا ہے۔ لہٰذا وہ عوام کی ظاہر پرستی اور تقلید لفظی کا مقابلہ ایسی تاویلات سے کرتی تھی جن کا مقصد آیات قرآنی

کے صحیح منشار کو واضح کرنا ہوتا تھا۔ اگرچہ وہ منشا و الفاظ سے کسی قدر دور ہو۔ اعمال کے بارہ میں یہ جماعت نیت کو بہت اہم خیال کرتی تھی اور ان کے حسن و قبح کو نیت کے نیک و بد ہونے پر منحصر کرتی تھی۔ ان رجحانات کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ امور مذہبی میں ظاہر و باطن کی تمیز اس جماعت کے خصائص میں شامل تھی لیکن اس تعلیم باطن کو اس باطنی تعلیم سے جس کا دعویٰ متصوفہ اور بعض شیعہ کرتے ہیں اسی قدر تفاوت حاصل ہے جسقدر کہ زہد و توکل کو رہبانیت سے۔ اس اوّل دور کی باطنیت کا مقصد صرف یہ تھا کہ لوگ قرآن مجید کو سمجھ کر پڑھیں اور الفاظ میں منہمک ہو کر منشار کو نہ بھول جائیں۔ اعمال کے بارہ میں محض کورانہ تقلید پر اکتفا نہ کریں۔ بلکہ اپنی رضا و رغبت کو اپنی کردار کی تعمیر میں سنگ بنیاد کے طور پر استعمال کریں۔ لذت نفسانی کا ترک خوف خدا اور اپنے یا دُنیا کے انجام کے خیال پر مبنی تھا۔

چونکہ نہ صرف انسانی زندگی بلکہ تمام دنیا چند روز میں فنا ہونے والی تھی۔ دنیا کی چیزوں میں مشغول ہو کر خدا کی یاد سے غافل ہو جانا ہر طرح خلاف مصلحت تھا۔ بہت ممکن ہے کہ اس نفس کشی میں تزکیہ نفس کا خیال بھی شامل ہو۔ کیونکہ تمام ملل قدیمہ میں دونوں کو لازم و ملزوم تصور کیا جاتا تھا لیکن اسقدر تو متیقن ہے کہ مسلمانوں کے سلف الصالحین ترک دنیا کو تقرب الہی کا ذریعہ خیال کرتے تھے۔ خواہ اس تقرب سے رحمت و غفران مراد لی جائے یا تجلی و عرفان۔ علاوہ ازیں یہ بھی متیقن ہے کہ وہ مکاشفات روحانی اور رویائے صادقہ کے قائل تھے اور ان تجربات کو فضل الہی کے عطیات سمجھتے تھے۔ ان شواہد کی بنا پر متصوفہ کا یہ دعویٰ کہ وہ ان بزرگوں کے وارث ہیں، چنداں بیجا نہیں معلوم ہوتا۔ ان کے مسلک کو ایک طرف مذہب عامہ اور دوسری جانب معتزلہ و شیعہ مذاہب سے بہ آسانی تمیز کیا جا سکتا ہے۔ زہد و عبادت کسی خاص گروہ کی ملکیت۔ انہیں دی جا سکتی لیکن بحیثیت مجموعی ان سب کے مقاصد میں بہت بڑا فرق تھا۔ شیعہ جماعت کا نصب العین سیاست اسلامی کا تصرف تھا۔ معتزلہ دین کو عقل کے تابع کرنے کے درپے تھے۔ لیکن یہ گروہ عجز و انکسار سے دینی برکات کا امیدوار اور اپنی اور دیگر مسلمانوں کی نجات اُخروی کا متمنی تھا۔
[illegible] محبت رکھنے کی بدولت وہ ان کے اخلاف کے دل سے معتقد و ہوا خواہ تھے۔ یہ جذبہ ان کے اور شیعہ گروہ کے مابین ایک وجہ مماثلت تھی۔ قرآن مجید کی لفظی تفسیر کے وہ قائل نہ تھے۔ یہ خصوصیت ان کے اور معتزلہ کے درمیان مشترک تھی۔ ان کے طریقہ کو تصوف میں متشکل کرنے کے لئے چند خارجی محرکات کی ضرورت تھی اور یہ محرکات ان کے ماحول میں موجود تھے یعنی مسیحی رہبانیت اور وہ فلسفہ جس کو مسلمان یونان سے منسوب کرتے ہیں لیکن جس میں (جیسا کہ بیان ہو چکا ہے) یہودی۔ مجوسی اور بہت سے اور عناصر شامل تھے۔

چونکہ تصوف کی قطعی اور مخصوص شکل بعد کے زمانہ میں قائم ہوئی۔ اس کے ارتقا کے مدارج کا مفصل ذکر کسی آئندہ باب میں بیان کیا جائے گا لیکن چونکہ اس باب میں بعض ایسے مسائل کا تذکرہ آگیا ہے جنہوں نے فروعی ہونے کے باوجود اسلامی تاریخ میں بہت نمایاں وجاہت حاصل کی ہے۔ اس کو ختم کرنے سے پیشتر اسی قسم کے دو اور مسائل کا مختصر بیان شاید بے محل نہ خیال کیا جائے۔ ان میں سے ایک نورالٰہی یا نور محمدی کا مسئلہ ہے۔ دوسرا عصمت انبیاؑ کا مسئلہ۔ اول الذکر کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے جب کائنات کے خلق کا ارادہ کیا تو سب سے اوّل ایک نور کو پیدا کیا یا اپنے نور کے ایک لمعہ کو لیا اور اس نور کو حضرت آدمؑ کے جسد خاکی میں ودیعت کیا۔ تمام ملائکہ کو جو حکم دیا گیا تھا کہ حضرت آدمؑ کو سجدہ کریں۔ اس کی غرض وغایت اسی نور کا ادب واحترام تھی۔ حضرت آدمؑ سے وہ نور پشت در پشت منتقل ہو کر تمام انبیاؑ میں آیا اور بالآخر حضرت محمد صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے جسم مبارک میں اس نے قرار پایا۔ آنحضرت کے بعد اس نور کے استقرار کے متعلق اختلاف ہے۔ شیعہ کہتے ہیں کہ ائمہ اہلبیت اس کے یکے بعد دیگرے وارث ہوئے متصوفہ کا خیال ہے کہ اس کے لمعات امت کے صُلحا خصوصاً ان کے ہادیان طریقت یعنی اولیاء میں نمودار ہوئے۔ بلکہ شیعہ خیال تو غالباً یہ ہے کہ جب وہ نور متوارث ہو کر حضرت پیغمبرؐ کے دادا حضرت عبدالمطلب میں آیا تو اس کے دو ٹکڑے ہو گئے۔ ایک حضرت ابو طالب میں منتقل ہوا۔ اور دوسرا حضرت عبداللہ میں۔ اس طرح حضرت پیغمبر اور سیدنا علیؓ دونوں بیک وقت اس نور کے حامل تھے۔ بعد ازاں سیدہ فاطمہؓ اور سیدنا علیؓ کے وسیلے سے یہ نور یکجا ہو کر ائمہ کی میراث بن گیا۔ عصمت انبیائؑ کا مفہوم یہ ہے کہ انبیائؑ گناہ و خطا سے محفوظ ہوتے ہیں جو انسانوں کی عمومی صفت اور تقاضائے بشریت ہے۔ بعض کے خیال میں یہ استثنائی وصف وقت ولادت سے موجود ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ نبوت سے متحلّی ہونے کے بعد پیدا ہو جاتا ہے۔ نیز اس میں بھی اختلاف ہے کہ عصمت کے حدود کیا ہیں۔ بعض لوگ انبیائؑ کو انسان کی فطری لغزشوں (زلات) سے محفوظ نہیں خیال کرتے لیکن بعض ان کو خفیف سے خفیف بشری لغزش سے بھی مصئون سمجھتے ہیں۔ شیعہ اس صفت میں سیدہ فاطمہؓ اور ائمہؑ کو بھی شریک کرتے ہیں لیکن متصوفہ غالباً اس قسم کا کوئی دعویٰ اپنے بزرگوں کے متعلق نہیں کرتے۔ کیونکہ ان کے ہاں بے شمار روایات اس قسم کی ہیں کہ ایک شخص جو بہت گناہگار تھا اپنے مجاہدات یا محض فضل الٰہی کی بدولت ولایت کے مرتبہ پر فائز ہو گیا۔ یا ایک شخص اس مرتبہ کو حاصل کرنے کے بعد کسی بشری ضعف کی وجہ سے عارضی یا مستقل طور پر ولایت سے محروم ہو گیا۔ اور اس کے تمام کمالات سلب ہو گئے۔ نور رسالت اور عصمت کے عقائد شیعہ اور صوفی جماعتوں میں زیادہ مقبول ہوئے ہیں۔ لیکن کسی نہ کسی شکل میں وہ عوام کے عقاید میں بھی

شامل ہو گئے ہیں۔ ان کے اصل و ماخذ کی تحقیق بہت مشکل ہے۔ ان کا شائبہ اسلام میں بہت قدیم زمانہ سے پایا جاتا ہے۔ اور بعض آیات قرآنی کی تاویل اور چند احادیث و روایات کی صحت پر منحصر ہے۔ تاریخی تجسس و تفتیش سے یہ گمان ہوتا ہے۔ کہ یہودی اشراقی اور مجوسی تفکرات نے ان کی آخری تشکیل میں مدد دی ہے اور ان تفکرات کا دخل غالباً مسیحیت کے ادریتی (ناستک) فرقوں کے ذریعہ سے اسلام میں ہوا ہے۔ بعض محققین کا یہ بھی خیال ہے کہ یہ عقائد ابتدا میں شیعہ گروہ کے درمیان نشر پذیر ہوئے۔ اور دوسرے مسلمانوں نے ان کو اس گروہ سے اخذ کیا۔ خصوصاً عصمت کے مسئلہ کے بارہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ اول شیعہ گروہ نے اپنے ائمہ کو معصوم قرار دیا اور بعد میں اس عقیدہ کو قابلِ قبول بنانے کے لئے انبیاؑ کو بھی اس میں شامل کر لیا اور مسلمانوں نے اس کے اس آخری جزو کو تو اختیار کر لیا لیکن چونکہ امامت کے مسئلہ پر وہ شیعہ خیالات سے تخالف رکھتے ہیں اس کے اول جزو کو انہوں نے ترک کر دیا۔ بہرحال عام مسلمانوں میں تو ان عقائد نے کوئی اختلال پیدا نہیں کیا۔ لیکن بعض شیعہ اور صوفی حلقوں میں انہوں نے ایسی صورت اختیار کر لی کہ انسانوں کو الوہیت کا منصب دے دیا گیا اور حلولیہ و متناسخہ تخیلات کی درآمد کا راستہ کھل گیا۔



باب پنجم

اسمٰعیلی تحریک اور قرامطہ کا خروج

امام جعفرؑ صادق

سیدنا امام جعفر صادقؑ کی ذات بابرکات اسلامی تاریخ میں ایک خاص اہمیت رکھتی ہے۔ اور سیدنا علیؑ اور سیدنا حسین علیہما السلام کے بعد شیعہ تخیّلات میں ان کا تصرف شاید اور ائمہ سے زیادہ نظر آتا ہے۔ امامیہ اثنا عشری ان کو اپنے مذہب کا مدوّن خیال کرتے ہیں۔ صوفی ان کو مشائخین طریقت میں اعلیٰ ترین مرتبہ دیتے ہیں۔ ان کے تلامذہ کی فہرست میں اہل سنت کی فقہ کے امامین ابو حنیفہ اور مالک ابن انس۔ معتزلہ کے پیشوا واصل ابن عطا۔ تصوف اور کیمیا کے مشہور آفاق عامل جابر ابن حیان جیسے اشخاص کو شمار کیا جاتا ہے۔ اگرچہ واقعات کے اعتبار سے ان میں سے بعض اشخاص کی نسبت تلمذ صحیح ہو یا غلط لیکن ایسی روایات اس امر کی شاہد ہیں کہ امام موصوف کا اپنے معاصرین کے خیالات پر بہت قوی اثر ہوا ہے۔ شیخ فرید الدین عطار نے اپنے تذکرۃ الاولیا کو تبرکاً و تیمناً ان کے ذکر سے آغاز کیا ہے اور ان کے کمالات باطنی کے بہت سے شواہد نقل کئے ہیں۔ شہرستانی نے اپنی کتاب الملل و النحل میں ان کے علمی اکتسابات اور زہد و تقویٰ کا نہایت شد و مد سے اقرار کیا ہے۔ غرضکہ مسلمانوں کے تقریباً سب فرقوں کا اس قول پر اتفاق ہے کہ علاوہ نسبی فضیلت کے وہ ایک زبردست شخصیت کے حامل تھے اکثر مقتدایان مذاہب مرنے کے بعد مبالغہ آمیز روایات اور غالی معتقدات کا محور و مرکز بن جاتے ہیں۔ لیکن خطابیہ کے بیان سے معلوم ہو چکا ہے کہ سیدنا جعفر صادقؑ اپنی حیات ہی میں الوہیت سے متجلّی کر دئے گئے تھے۔ بہت سے معرکتہ الآرا مسائل مثلاً نور رسالت کا مسئلہ ان کی شہادت پر نقل کئے جاتے ہیں۔ شیعہ امامیہ اپنے شرعی معاملات میں ان سے استناد کرتے ہیں اور باطنیہ اپنے عجائبات کو ان سے منسوب کرتے ہیں۔ جابر ابن حیّان۔ حضرت ذوالنّون مصری اور بہت سے اور صوفی بزرگ ان کو اسرار خفی و جلی کا معلم قرار دیتے ہیں۔ منجملہ اور علوم غریبہ کے قرآن مجید کی باطنی تاویل جس کا اسمٰعیلی اور

صوفی روایات میں ذکر آتا ہے۔ حروف و اعداد سے مستقبل کے حالات معلوم کرنے کا وہ طریقہ جس کو عرف عام میں جفر کہتے ہیں۔ دونوں کا ماخذ سیدنا جعفر صادقؑ کی تعلیم کو تصور کیا جاتا ہے۔ سیاسی پہلو سے بھی ان کی زندگی بہت وسیع خیال کی جا سکتی ہے کیونکہ ان کو اپنی چونسٹھ پینسٹھ سال کی مدت حیات میں چار اموی خلفاء یعنی ہشام۔ ولید۔ ابراہیم اور مروان اور دو عباسی خلفاء سفاح اور منصور کی حکومت سے سابقہ ہوا۔ اسلامی سلطنت کا وہ انقلاب عظیم جس نے اموی حکومت کی بیخکنی کر کے عباسی خلافت کو اس کی جگہ نصب کر دیا۔ ان کی آنکھوں کے سامنے ہوا۔ وہ خود شیعہ گروہ کی سیاسی حکمت عملی سے کوئی واسطہ نہ رکھتے تھے اور ان کی سازشوں سے اپنا دامن بچاتے تھے۔ چنانچہ جب آل عباس کے امام ابراہیم کو اموی خلیفہ مروان ثانی الملقب بہ حمار نے وحشیانہ عذاب سے قتل کروا دیا تو اس خاندان کے داعی اعظم ابوسلمہ نے جو ابومسلم کا شریک کار تھا۔ سیدنا جعفر کی وجاہت و اثر کو اپنے مقاصد کی تائید کے لئے کام میں لانے کی کوشش کی اور ان کو ایک خط لکھا۔ امام نے اس خط کو نامہ بر کے سامنے چاک کر دیا اور ایک شعر پڑھا جس کا مطلب یہ تھا۔ کہ اگر ایک شخص آگ لگائے تو کیا دوسرا شخص مکلف ہے کہ خود کو اس آگ میں ڈال دے۔ لیکن اس حزم و احتیاط کے باوجود بعض شیعہ جماعتیں آپ کے نام سے ناجائز فائدہ اٹھاتی تھیں۔ اور اپنی کارستانی کو ان کی ہدایت و ارشاد کا نتیجہ ظاہر کرتی تھیں۔ ان کے حلقۂ درس میں ہر قسم کے لوگ شریک ہوتے تھے جن میں سے بعض اہل بیت کی محبت و حمایت کا دم بھرتے تھے۔ یہ نام نہاد دوست دشمنوں سے بھی زیادہ مخدوش تھے کیونکہ وہ اپنے منصوبوں کو امام صاحب کا فرمودہ بنا کر جہاں شیعہ کے روبرو پیش کرتے تھے اور ان کو اپنا آلۂ کار بناتے تھے۔ خطابیہ کا سرگروہ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے اسی قماش کے لوگوں میں سے تھا۔ اور اس کے علاوہ متعدد اشخاص کا تاریخ سے پتہ چلتا ہے جن کو مختلف شیعہ فرقے سیدنا جعفرؑ کے اصحاب میں شمار کرتے ہیں۔ اور جو ان کے نام پہ طرح طرح کی بدعات عوام میں شائع کرتے رہتے تھے۔ ان سب باتوں کا نتیجہ یہ ہوا۔ کہ سفاح اور منصور جو اپنے سابق دوستوں کی فتنہ پردازی کو خوب جانتے تھے کیونکہ وہ خود اسی کی بدولت منصب خلافت تک پہنچے تھے امام صاحب سے بلاوجہ خائف و بدگمان رہتے تھے اور اگرچہ بظاہر ان کے ساتھ حسن سلوک برتتے تھے لیکن دل میں شدید بغض و عناد رکھتے تھے۔ ۱۴۸ھ میں سیدنا جعفرؑ کا انتقال ہو گیا۔ شیعہ روایت کے مطابق ان زہر دیا گیا لیکن بعض مورخین اس روایت کی صحت سے انکار کرتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جب کسی امام کا انتقال ہوا شیعہ گروہ میں اس کے جانشین کے تعین کے سوال پر ہیجان و تفرقہ پیدا ہو گیا۔ یہی بات اس وقت بھی پیش آئی۔ حسب معمول ایک فرقہ نے تو سیدنا جعفرؑ کی موت سے انکار کر دیا اور ان کو

حی و قائم تصور کر کے ان کی رجعت کا انتظار کرنے لگے۔ گویا سلسلہ امامت کو ان کی ذات پر عملاً ختم کر دیا۔ یہ فرقہ کوئی تاریخی وقعت حاصل نہیں کر سکا۔ لیکن جس اختلاف کا اسلامی تاریخ پر بہت وسیع اور دیرپا اثر ہوا وہ یہ تھا کہ ایک کثیر جماعت نے تو سیدنا جعفرؑ کے بعد سیدنا موسیٰ کاظمؑ کو امام تسلیم کر لیا لیکن بعض لوگوں نے اس سے اتفاق نہیں کیا اور کہا کہ امامت ان کے بھائی حضرت اسمٰعیل کا حق ہے۔ سیدنا جعفرؑ کے ان بیٹے اسمٰعیل کے متعلق معتبر روایت یہ ہے کہ وہ اپنے والد محترم کی وفات سے چند سال قبل فوت ہو گئے تھے۔ ان کی والدہ فاطمہ سیدنا حسنؑ کی پوتی تھیں اور غالباً ان کی نسبی فضیلت ان کے بیٹے اسمٰعیلؑ کے حق امامت کو مرجح قرار دینے کی ایک وجہ تھی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سیدنا جعفرؑ نے پہلے حضرت اسمٰعیلؑ کو اپنا وصی نامزد کیا تھا۔ لیکن بعد میں کسی سبب سے ان سے ناخوش ہو گئے اور سیدنا موسیٰؑ کاظم کو اپنا جانشین قرار دیا۔ یہ جو روایت ہے کہ ناخوشی کا باعث حضرت اسمٰعیل کی خمرنوشی تھی زمانہ مابعد کی اختراع اور تعصب سے ملوث معلوم ہوتی ہے۔

چونکہ امامت کے تعین کے متعلق مستند شیعہ عقیدہ یہ ہے کہ ہر ایک امام کا ایک وصی ہوتا ہے اور اس وصی کا تقرر بالنص یا منجانب اللہ ہوتا ہے۔ یہ امر چنداں تعجب خیز نہیں کہ سیدنا جعفرؑ کی اول نامزدگی کی تنسیخ خواہ وہ حضرت اسمٰعیل کی وفات کی وجہ سے واقع ہوئی ہو یا کسی اور سبب سے خوش عقیدہ طبائع میں اختلال کا موجب ہو جائے۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو مستقبل واقعات کا علم نہ ہو۔ اور وہ سیدنا جعفرؑ کو ایک ایسے شخص کو اپنا وصی نامزد کرنے کی ہدایت کرے جو امام نہیں بن سکتا تھا۔ جو شیعہ سیدنا موسیٰؑ کاظم کی امامت کے مقر تھے۔ انہوں نے تو اس مشکل سوال کا یہ جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے اور جب چاہے اپنی مشیت کو بدل سکتا ہے لیکن حضرت اسمٰعیلؑ کے بعض حامی اس جواب سے مطمئن نہیں ہوئے۔ اور انہوں نے اس معمہ کا جو حل پیدا کیا وہ شیعہ خصوصاً اس کے غالی طبقہ کی روایات سے زیادہ موافقت رکھتا تھا۔ وہ یہ کہتے تھے کہ حضرت اسمٰعیلؑ فوت ہی نہیں ہوئے۔ بلکہ ان کے والد بزرگوار نے دشمنوں کی چیرہ دستی سے محفوظ رکھنے کے لئے ان کو آدمیوں کی نگاہوں سے پنہاں کر دیا ہے۔ حضرت اسمٰعیل زندہ ہیں اور اس وقت تک زندہ رہیں گے جب تک کہ حالات زمانہ ان کے ظہور کے مساعد ہوں۔ اس وقت وہ ظاہر ہو کر تمام دنیا کو اپنے تصرف میں لائیں گے۔ اور تمام انسانوں کو اپنا مطیع و منقاد بنائیں گے۔ سیدنا جعفرؑ کا قول رد نہیں ہو سکتا۔ چونکہ انہوں نے حضرت اسمٰعیلؑ کو اپنا وصی مقرر کیا تھا اور ہم کو انؑ کا تابع فرماں ہونے کی ہدایت کی تھی۔ اس لئے جب حضرت اسمٰعیلؑ کی موت کی خبر سنی تو ہم نے سمجھ لیا کہ وہ مرے نہیں بلکہ وہی امام قائم و منتظر ہیں۔ جو شیعہ یہ عقیدہ رکھتے تھے وہ اسمٰعیلیہ کے لقب سے ملقب ہوئے۔

اور یہی عقیدہ اصلی اور خالص اسمٰعیلی عقیدہ تصور کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اسمٰعلیہ شیعہ سب ایک خیال کے نہ تھے۔ حضرت اسمٰعیلؑ کی موت کا واقعہ ایسا نہ تھا کہ اس سے اغماض کیا جاسکے۔ خصوصاً اس لئے کہ سیدنا جعفرؑ نے حضرت اسمٰعیلؑ کے جنازہ میں اکثر عمائدین مدینہ کو شریک کیا تھا اور ان کی عینی شہادت اس واقعہ کی تصدیق کے لئے کافی تھی۔ لہٰذا اسماعیلیہ کا ایک اور فرقہ ان کی موت کا اقرار کرتا تھا لیکن اس اقرار کے باوجود یہ کہتا تھا کہ اپنے پدر بزرگوار کی حین حیات میں حضرت اسمٰعیلؑ ان کے وصی نامزد ہو چکے تھے مگر چونکہ ان کا انتقال اپنے باپ کے سامنے ہوگیا۔ سیدنا جعفرؑ نے ان کے بیٹے حضرت محمدؐ بن اسمٰعیلؑ کو حضرت اسمٰعیلؑ کا منصب تفویض کر دیا۔ امامت سیدنا حسنؑ اور سیدنا حسینؑ کے بعد ایک بھائی سے دوسرے بھائی کو منتقل نہیں ہوسکتی۔ ورنہ سیدنا حسینؑ کے بعد حضرت محمد ابن حنیفہ کا حق فائق سمجھا جاتا۔ وہ ہر حالت میں باپ سے بیٹے کو منتقل ہوتی ہے۔ اس فرقہ کو اس کے سرگروہ مبارک نامی کی نسبت سے مبارکیہ کہتے ہیں۔ مبارک کے متعلق صرف اسقدر معلوم ہے کہ وہ اسمٰعیلؑ ابن جعفرؑ کا مولیٰ تھا۔ سیدنا حسنؑ کی امامت کے متعلق ایک بات قابلِ ذکر ہے۔ کہ شیعہ جماعت کا عام رجحان باپ کے بعد بیٹے کو امامت کا مستحق سمجھنے کی جانب ہے۔ درآنحالیکہ سیدنا حسنؑ کے بعد ان کی اولاد کو اکثر شیعہ جماعتوں نے نظرانداز کر دیا۔ مختلف اوقات میں اس استثنائی نظیر کی مختلف توجیہات پیش کی جاتی رہی ہیں۔ عام طور پر سیدنا حسنؑ اور سیدنا حسینؑ کی امامت کو مساوی قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن کم از کم ایک شیعہ جماعت اس وقت بھی موجود ہے جو مذکورہ بالا اصول کے تحت میں سیدنا حسنؑ کی مستقل امامت کے منکر ہیں۔ یہ جماعت اسماعیلیہ کے ان فروع پر مشتمل ہے جو ہز ہائی نس آغاخاں کو دورِ حاضر کا امام مانتے ہیں اور اس کا مزید تذکرہ کسی آئندہ موقعہ پر کیا جائے گا۔ اس جماعت کے علاوہ بعض اور شیعہ فرقوں کا بھی پتہ چلتا ہے۔ جو سیدنا حسنؑ کو مستقل امام نہیں تصور کرتے تھے بلکہ امام المستودع کہتے تھے۔ یعنی یہ کہ امامت ان کو کچھ عرصہ کے لئے ودیعت کر دی گئی تھی اور اس کے بعد سیدنا حسینؑ کو منتقل ہوگئی۔

قرامطہ اسمٰعیلیہ خالصیہ یعنی وہ جماعت جو حضرت اسمٰعیل کی حیات و غیبت کی مقر اور ان کی واپسی کی متوقع تھی اور یہ دوسری جماعت جو مبارکیہ کے نام سے موسوم ہوئی۔ اسماعیلیہ گروہ کی سب سے قدیم فروع معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن شہرت و اثر کے اعتبار سے اس گروہ کی ایک تیسری جماعت کو سبقت حاصل ہے جو قرامطہ کے نام سے معروف ہوئی اور جس نے اس گروہ کی عملی زندگی میں اسقدر نمایاں حصہ لیا ہے کہ بعض لوگ قرامطہ کو اسماعیلیہ کا مرادف خیال کرتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے۔ کہ ابتدا میں اسماعیلیہ ان متعدد شیعہ فرقوں سے زیادہ متمیز نہ تھے۔ جو وقتاً فوقتاً امامت کے تعین کے متعلق عام شیعہ گروہ سے اختلاف

ایک جداگانہ مسلک اختیار کر لیتے تھے لیکن جمہور کے مقابلہ میں کوئی پائدار حیثیت پیدا کرنے سے عاجز ثابت ہوتے تھے۔ لیکن اسماعیلیہ فرقہ میں خطابیہ کے باقیات بھی شامل ہو گئے اور چونکہ اس فرقہ نے بعض مخصوص عقائد اور ایک نہایت موثر طریق کار ایجاد کر لیا تھا۔ ان کی شمولیت اسماعیلیہ کی تقویت کا سبب ہو گئی۔ خطابیہ اور اسماعیلیہ کے ربط کا اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ ابو محمد حسن بن موسیٰ نوبختی جو تیسری صدی ہجری کا ایک نہایت معتبر شیعہ مصنف ہے اپنی کتاب "فرق الشیعہ" میں اسماعیلیہ اور خطابیہ کو باہم متحد قرار دیتا ہے اور یہ تصریح کرتا ہے کہ خطابیہ کا ایک فرقہ محمد ابن اسمٰعیل کے فرقہ میں داخل ہو گیا تھا گویا اس کے خیال میں وہ مذہب جو بعد میں اسماعیلیہ کے نام سے موسوم ہوا۔ خطابیہ اور اسماعیلیہ کی آمیزش کا نتیجہ تھا۔ خطابیہ کے عقائد کا مفصل تذکرہ اس سے قبل ہو چکا ہے۔ اس فرقہ کے بانی ابوالخطاب محمد بن ابی زینب الاسدی نے سیدنا جعفرؓ کی زندگی میں ان کے نام پر خروج کیا تھا لیکن عباسی حکومت کے مقابلہ سے عاجز ثابت ہوا اور ایک جنگ شدید کے بعد گرفتار ہو گیا۔ وہ اور اس کے بعض شرکاء مقتول و مصلوب ہوئے۔ اور ان کے سر کاٹ کر منصور کے پاس بھیجے گئے جس نے تین دن تک ان سروں کو بغداد کے دروازہ پر معلق رکھا۔ اس شکست کے بعد خطابیہ کے باقیات اور کوفہ کے کچھ اور شیعہ جو ان کی مانند غالی عقائد رکھتے تھے۔ حضرت محمدؒ ابن اسمٰعیلؒ کے نام لیوا گروہ میں شامل ہو گئے۔ مرور زمانہ کے ساتھ یہ گروہ غالی شیعیت کا ملجا و ماویٰ بن گیا اور اس میں نئی نئی بدعات اور نئے نئے فرقے پیدا ہونے لگے۔ ان میں سے بعض کا عقیدہ تھا کہ سیدنا جعفرؓ کی روح ابوالخطاب میں منتقل ہو گئی تھی۔ اور ابوالخطاب کے بعد وہی روح محمد ابن اسمٰعیل اور ان کی اولاد میں حلول کر گئی۔ مبارکیہ فرقہ کے بعض اشخاص جو اس نوع کے عقائد رکھتے تھے۔ اس فرقہ سے علیحدہ ہو گئے اور ایک جدید فرقہ قائم کر لیا۔ اسی کو "قرامطہ" کہتے ہیں۔

نوبختی نے قرامطہ کے عقائد کی جو تفصیل دی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ فرقہ ابتداءً میں مبارکیہ کا ہم خیال تھا۔ لیکن بعد میں ان سے اختلاف رکھنے لگا۔ قرامطہ کا قول تھا کہ حضرت رسول اللہؐ کے بعد صرف سات ائمہ ہوئے ہیں یعنی سیدنا علیؓ سے لیکر سیدنا جعفرؓ تک مثل عام شیعہ عقیدہ کے چھ ائمہ ہوئے۔ اور ساتویں امام حضرت محمد ابن اسمٰعیل ابن جعفر ہیں۔ قائم اور مہدی وہی ہیں۔ اور ان کو رسالت کا مرتبہ بھی حاصل ہے۔ ان کا قول تھا کہ حضرت پیغمبرؐ کی رسالت اس روز ختم ہو گئی۔ جس روز انہوں نے خم غدیر میں سیدنا علیؓ کو اپنے منصب پر مقرر کیا اور یہ فرمایا کہ جس کا میں مولا ہوں اُس کا علیؓ مولا ہے۔ ان کے خیال میں اس حکم کے معنی یہ ہیں۔ کہ رسالت و نبوت آپکی ذات سے علیحدہ ہو کر حکم الٰہی سے سیدنا علیؓ کے سپرد

ہوگئی اور زاں بعد حضرت رسول اللہؐ (نعوذ باللہ) سیدنا علیؓ کی امامت کے تابع تھے۔ سیدنا علیؓ کے بعد امامت درجہ بدرجہ منتقل ہو کر سیدنا جعفر صادقؒ کے حصہ میں آئی۔ لیکن ان کی زندگی ہی میں ان سے منقطع ہو کر ان کے بیٹے حضرت اسمٰعیلؒ میں آگئی۔ لیکن بعد میں اللہ تعالیٰ نے اپنے ارادہ کو بدل لیا اور سیدنا جعفرؒ اور حضرت اسمٰعیلؒ دونوں کو امامت سے محروم کر کے اس منصب عالیہ کو حضرت محمد ابن اسمٰعیل کے سپرد کر دیا۔ حضرت محمد ابن اسمٰعیل ان کے خیال میں بلاد روم میں اقامت گزین ہیں جیسا کہ ابھی بیان ہو چکا ہے وہ قائم و مہدی ہیں۔ اور قائم کے معنی ان کے ہاں یہ ہیں کہ وہ رسالت کا مرتبہ بھی رکھتا ہے اور شریعت محمدی کو منسوخ کر کے ایک جدید شریعت قائم کرے گا۔ حضرت محمد ابن اسماعیل کو وہ اولوالعزم بھی کہتے ہیں۔ سات اشخاص الوالعزم کا مرتبہ رکھتے ہیں۔ حضرت نوحؑ۔ حضرت ابراہیمؑ۔ حضرت موسیٰؑ۔ حضرت عیسیٰؑ اور حضرت محمد علیہم السلام۔ سیدنا علیؓ اور حضرت محمدؐ ابن اسمٰعیل۔ اسی طرح آسمان اور زمین بھی سات ہیں اور انسان کا جسم بھی سات حصوں میں منقسم ہے۔ یعنی دو ہاتھ۔ دو پاؤں۔ ایک پشت۔ ایک بطن اور ایک قلب۔ سر کے بھی سات جوارح ہیں۔ دو آنکھیں۔ دو کان۔ دو نتھنے اور ایک منہ۔ جسم انسانی میں جو مرتبہ قلب کو حاصل ہے وہی درجہ حضرت محمد ابن اسمٰعیل کو ائمہ کے درمیان حاصل ہے۔ جنت کو وہ محرمات کی اباحت اور تکلیفات شرعی کے اسقاط سے تعبیر کرتے تھے۔ دنیا کو وہ بارہ جزیروں میں تقسیم کرتے تھے۔ ہر ایک جزیرہ میں ایک حجت کی موجودگی لازمی ہے جس کو نائب امام تصور کرنا چاہیئے۔ حجت کا نائب داعی اور داعی کا نائب ید ہوتا ہے۔ حجت بمنزلہ باپ داعی بمنزلہ ماں اور ید بمنزلہ بیٹے کے ہے۔ نوبختی کی رائے میں ان کا یہ خیال نصاریٰ سے ماخوذ ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کو باپ حضرت مسیح کو بیٹا اور حضرت مریمؑ کو ماں کہتے ہیں۔ قرامطہ فرمان الٰہی اور سنت نبوی کے ظاہر و باطن میں تمیز کرتے ہیں اور ظاہر کی متابعت کو ایک نوع کا عذاب تصور کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں اور مسلمانوں خصوصاً ان شیعہ کو جو سیدنا موسیٰ کاظمؒ کی امامت کے مقر تھے قتل و غارت کرنا اور ان کے زن و فرزند کو لونڈی غلام بنانا جائز تھا۔ نوبختی کہتا ہے کہ اس کے زمانہ میں قرامطہ کی تعداد کثیر تھی۔ لیکن ان کو کوئی شوکت و قوت نصیب نہ تھی۔ ان میں سے اکثر سواد کوفہ و یمن میں متوطن تھے۔

اسماعیلیہ کے مختلف فرقوں کے متعلق علامہ نوبختی کے اس بیان کی تائید شیخ ابوالحسن علی بن اسمٰعیل الاشعری کی کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین سے ہوتی ہے۔ اگرچہ اشعری نے قرامطہ کے عقائد کے بارہ میں بہت اختصار سے کام لیا ہے۔ اور جب مرد اس پایہ کے مصنف جن میں سے ایک شیعہ امامیہ تھا اور دوسرا اہل سنت و جماعت ایک ہی بیان پر متفق ہو جائیں۔ اور وہ

دونوں ایسے زمانہ سے تعلق رکھتے ہوں جو اسماعیلی تبلیغ و تحریک کا آغاز ہی زمانہ تھا (یعنی تیسری صدی ہجری کا نصف آخر) تو اس بیان کی صداقت کا امکان بہت قوی ہو جاتا ہے۔ نیز جو بیانات بعد کے مصنفین مثلاً ابن حزم، شہرستانی و نویری وغیرہ کی تصانیف میں پائے جاتے ہیں۔ وہ اس بیان کے مخالف نہیں ہیں۔ اگرچہ ان میں بعض ایسی چیزیں پائی جاتی ہیں۔ جن کا نوبختی نے کوئی تذکرہ نہیں کیا۔ مثلاً نوبختی قرامطہ کے قائدین کے صرف تین چار درجے بتاتا ہے۔ یعنی امام۔ حجت۔ داعی اور ید۔ متاخرین سات درجے کا ذکر کرتے ہیں۔ لیکن جہاں تک اصول کا تعلق ہے یہ سب بیانات متحد ہیں کہ قرامطہ دین میں ظاہر و باطن کی تمیز کرتے تھے۔ آیات قرآنی اور احکام شرعی کی ایسی تاویلات کرتے تھے جو ان کے مقاصد و مطالب کے نسخ و تحریف پر مبنی تھیں۔ اور ان تاویلات کو مذہب کا باطن قرار دیتے تھے۔ تکلیفات شرعی سے آزادی اور ممنوعات کی اباحت کا میلان رکھتے تھے۔ منصب امامت کے متعلق غالی عقائد کا اظہار کرتے تھے اور اس امر کے قائل تھے کہ دین محمدی قابل تنسیخ ہے۔ اگرچہ صاف طور پر یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ تنسیخ زمانہ ماضی میں ہو گئی یا زمانہ مستقبل میں ہو گی۔ جب حضرت محمد ابن اسمٰعیل مہدی اور قائم کی حیثیت میں ظہور کریں گے۔ نیز یہ امر بھی مشکوک رہ جاتا ہے کہ حضرت محمد ابن اسمٰعیل کو وہ خاتم الائمہ تصور کرتے تھے۔ یا امامت کو ان کی اولاد میں جاری رکھنے کے حامی تھے۔ چونکہ قرامطہ اور دوسری اسماعیلی جماعتوں کو عموماً سبعیہ کا لقب دیا جاتا ہے۔ اس سے گمان ہوتا ہے کہ وہ صرف سات اشخاص کی امامت کے اسی طرح قائل تھے جس طرح کہ اثنا عشری شیعہ صرف بارہ اماموں کو مانتے ہیں۔ لیکن فی الواقعہ بعض اسماعیلی جماعتوں نے امامت کو صرف سات اشخاص تک محدود نہیں کیا بلکہ اس سلسلہ کو جاری رکھا اور یہ کہا کہ ہر زمانہ میں ایک امام کا ہونا لازمی ہے۔ خواہ حالات زمانہ اس کو ظاہر و معروف ہونے کی اجازت دیں یا خائف و مستور رہنے پر مجبور کریں۔ علاوہ ازیں اگر سیدنا جعفر صادقؑ کو ششم امام قرار دیا جائے اور ان کے بیٹے حضرت اسمٰعیلؑ کو بھی امامت میں شریک کر لیا جائے تو حضرت محمد ابن اسماعیل تک ائمہ کی کل تعداد بجائے سات کے آٹھ ہو جاتی ہے۔ ممکن ہے کہ یہی اشکال سیدنا حسنؑ کو امامت سے خارج کرنے کا باعث ہوا ہو۔ یا یہ بھی قیاس ہو سکتا ہے کہ چونکہ قرامطہ حلولی اور متناسخہ عقائد کا رجحان ظاہر کرتے تھے۔ ان کے خیال میں اماموں کا تشخص و تعداد وہ مفہوم نہ رکھتے ہوں۔ جو ان کو ہمارے خیال میں حاصل ہے۔ جب یہ مان لیا گیا کہ سب ائمہ ایک ہی موجود ازلی کے مختلف مظاہر ہیں۔ تو جس طرح مسیحی تثلیث توحید کی منافی نہیں اسی طرح سات کا تعین اس سے زیادہ اماموں کو ماننے سے مانع نہیں ہو سکتا۔ اور حضرت محمد ابن اسماعیل کو آخری اولوالعزم اور امام مانتے ہوئے بھی امامت کو ان کے اخلاف میں جاری رکھا جا سکتا ہے۔ اغلب خیال

یہ ہے کہ قرامطہ ابتداء میں صرف سات اماموں ہی کا اقرار کرتے تھے لیکن بعد میں جب سیاسی کوائف تبدیل ہو گئے تو انہوں نے حسب موقعہ کبھی فاطمی خلفائے مصر کی امامت کا اقرار اور کبھی انکار کر دیا۔ رہا سات وبارہ کا تعین تو یہ اعداد زمانۂ قدیم سے متبرک اور پُر اسرار اعداد خیال کئے جاتے رہے ہیں۔ وقت کی تقسیم سات دن کے ہفتہ اور بارہ ماہ کے سال میں کی جاتی ہے۔ سات آسمانوں اور سات زمینوں کے وجود کا عقیدہ عام تھا۔ غرضکہ ان اعداد کو بہت سے خصائص اور خواص حاصل تھے۔ علیٰ ہذا القیاس جسد انسانی کو کائنات کے تقابل سے عالم اصغر تصور کرنے کا خیال بھی بہت پرانا ہے۔ قرامطہ نے ان قدیم تخیلات کو اسی طرح اپنے عقیدہ کا جزو بنا لیا جس طرح کہ ان کی مستفاد جماعتوں یعنی اسمٰعیلیہ کے بعض دیگر فرقوں نے زمانہ مابعد میں یونانی فلسفہ کے بہت سے اجزا کو اپنی سرشت میں جذب کر لیا۔

قرامطہ کا ظہور اسماعیلی تحریک کا پہلا بین مظاہرہ تھا لیکن اپنے آغاز سے تقریباً سو سال بعد تک یہ تحریک بالائے سطح آنے سے گریز کرتی رہی۔ اور ان مخفی طریقوں سے جو دراصل کیسانیہ کی ایجاد تھے۔ اپنی تبلیغ کو اس اثنا میں وسعت دیتی رہی لیکن کیسانیہ کے برخلاف ان میں شروع سے کم وبیش ایسے اشخاص موجود رہے جو اپنے عقائد کی نشر و اشاعت فلسفیانہ رنگ کی تصانیف کے ذریعہ سے کرتے تھے اور چونکہ فلسفہ کا ذوق اس زمانہ کے مسلمانوں میں بہت عام تھا ایسی تصانیف خاصی موثر اور مقبول ہو سکتی تھیں وہ اپنی آرا اور خیالات کو ائمہ اہل بیت خصوصاً سیدنا جعفر صادقؑ سے منسوب کرتے تھے اور یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہے کہ ان کے ان دعاوی میں صداقت کا کوئی شائبہ موجود تھا یا نہیں۔ اس سوال کا جواب دینے کے لئے تاریخی شواہد بہت ناکافی ہیں۔ لیکن محض قیاسی وجوہ کی بنا پر اس بات کے ماننے میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا کہ سیدنا محمد باقر اور سیدنا جعفر صادقؑ جن کا علمی ذوق مسلم ہے۔ ان فلسفیانہ نظریات میں کسی حد تک دلچسپی لیتے ہوں۔ جو ان کے معاصرین کے لئے دلبستگی کا سامان تھے اور جس طرح معتزلہ اور دیگر مسلمان متکلمین ان نظریات کو اسلامی عقائد کے ساتھ مربوط کرنے کی سعی کر رہے تھے یہ محترم بزرگ بھی فلسفہ اور مذہب کے مابین ایک ایسا رابطہ پیدا کرنے کے متمنی ہوں جو ایک طرف تو مسلمانوں کو الحاد و دہریت کے غلبہ سے محفوظ رکھے اور دوسری جانب ان کے علمی ذوق کو تشفی کا موقع دے۔ لہذا قوی امکان ہے کہ باطنیہ تعلیم کے بعض اجزا واقعاً ائمہ کے اقوال سے ماخوذ ہوں۔

حضرت محمد بن اسمٰعیل اور ان کی اولاد

اس سوال سے متعلق ایک اور سوال بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ خود حضرت محمد ابن اسمٰعیل کو ان دعاوی سے کس حد تک واسطہ تھا۔ جو ان کے نام پر بعض اشخاص پیش کر رہے تھے۔ اسماعیلی تحریک کا لازمی نتیجہ یہ

ہوا کہ حکومت ان کی جانب سے بدظن ہو گئی اور اسمٰعیلیہ روایت کے مطابق ہارون رشید نے ان کے قتل کا تہیہ کر لیا۔ لیکن اس کی زوجہ زبیدہ خاتون نے حضرت محمد کو خلیفہ کے اس ارادہ سے مخفی طور پر آگاہ کر دیا اور وہ بروقت مدینہ منورہ سے ترک وطن کر کے کوفہ میں پناہ گزیں ہو گئے۔ یہاں بھی ان کو عافیت کا سامان نہ نظر آیا۔ تو اپنے اہل و عیال کو تیار کر کے ایران چلے گئے۔ جہاں بلدہ رے کے مضافات میں (جو طہران کے قریب ہے) ایک قصبہ جس کا نام غالباً ان کے اپنے نام کی رعایت سے محمد آباد بیان کیا جاتا ہے کچھ عرصہ کے لئے ان کا مسکن ہو گیا۔ اسماعیلیہ کہتے ہیں کہ جب ہارون کو ان کی اس جائے پناہ کا علم ہوا تو اس نے اسحاق ابن عباس فارسی کو جو حاکم رے تھا حکم دیا کہ محمدؒ کو لبذا دروانہ کر دیا جائے۔ لیکن چونکہ اسحاق ان سے حسن اعتقاد رکھنے کے علاوہ ان کی زوجہ فاطمہ خاتون کا ماموں تھا۔ اس نے خلیفہ کے حکم کی تعمیل نہ کی اور حضرت محمدؒ کو اپنے ایک دوست منصور بن جوشب کے پاس نہاوند بھیج دیا۔ ہارون نے اسحاق کی اس نافرمانی سے برافروختہ ہو کر اسحق کو تو زندان میں ڈال دیا اور ایک شخص محمدؒ ابن خراسانی کو اس کام پر مامور کیا کہ حضرت محمدؒ کو گرفتار کر کے حاضر دربار کرے۔ یہ شخص جب حضرت محمدؒ کے پاس آیا تو کچھ ایسا مرعوب و متاثر ہوا کہ ان کے حلقہ ارادت میں داخل ہو گیا اور ان کے ہمراہ فرغانہ چلا گیا جو ترکستان میں قوقند کے قریب واقع ہے۔ اسمٰعیلیہ کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ فرغانہ حضرت محمدؒ کا آخری مستقر تھا۔ یہیں ان کا انتقال ہوا۔ اور یہیں ان کا مدفن ہے۔ حضرت محمدؒ اپنے چچا سیدنا موسیٰ کاظمؑ سے عمر میں زیادہ تھے اور انہوں نے اپنے دادا سیدنا جعفرؑ کے سایۂ عاطفت میں پرورش پائی تھی۔ ان کے ایک بیٹے عبداللہ کے متعلق اسماعیلیہ کا بیان ہے کہ وہ اپنے والد کے انتقال کے بعد عباسیوں کی مخاصمت کے خوف سے مختلف مقامات میں چھپتے پھرے اور آخر شام کے شہر سلمیہ میں آ کر مقیم ہو گئے۔ جوینی اپنی تاریخ جہانکشا میں حضرت محمدؒ کی اقامت رے کی تصدیق کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ان کے کئی بیٹے تھے۔ جو خراسان میں روپوش زندگی بسر کرتے تھے اور ان کی اولاد قندھار اور سندھ تک پھیل گئی تھی۔ حضرت اسمٰعیل کے دوسرے بیٹے علی شام و مغرب کی جانب چلے گئے اور چونکہ وہ امامت کے مدعی نہ تھے اور نہ کوئی سیاسی جماعت ان کی متابعت و تائید کرتی تھی وہ اپنے نسب کو ظاہر کرتے تھے اور ان کی اولاد ان ممالک میں موجود تھی۔ بعض مغربی مورخین دستور المنجمین کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ ہارون الرشید کے ظلم و تعدی کے خوف سے حضرت محمدؒ ابن اسماعیل ہند کو ہجرت کر گئے تھے اور ان کے چھ بیٹے تھے۔ جعفرؑ۔ اسماعیل۔ احمد۔ حسین۔ علی اور عبدالرحمٰن۔

کتاب مذکور اسماعیلیہ تصنیف خیال کی جاتی ہے اور اس کا قلمی نسخہ بہت کمیاب ہے۔

بہرحال یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچتا ہے کہ حضرت محمدؑ ابن اسماعیل کے اخلاف اسلامی دنیا کے اقطاع و جوانب میں منتشر ہو گئے تھے۔ حضرت محمدؑ بن اسماعیل اور ان کی اولاد کے ہند و سندھ تک ہجرت کر جانے کی روایت کے سلسلہ میں یہ اضافہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ تاریخی آثار و قرائن سے اس بات کا پختہ ثبوت ملتا ہے کہ سندھ جو بہت اوائل میں عربوں کے زیر تصرف آچکا تھا۔ تیسری صدی ہجری میں اسمٰعلیہ اور قرامطہ کے داعیوں کی توجہات کا مرکز ہو گیا تھا۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کم از کم کچھ عرصہ کے لئے ان کا تسلط سندھ اور اس کے ملحقہ مقامات میں قائم ہو گیا تھا۔ چنانچہ سلطان محمود غزنوی کے متعدد مہمات میں سے ایک کا مقصد ملتان سے قرامطہ کا اخراج تھا جو اس شہر پر قابض ہو گئے تھے۔ بدقسمتی سے تاریخ ہند کا یہ ورق تقریباً گم ہو گیا ہے اور محمد ابن قاسم اول عرب فاتح سندھ اور سلطان محمود غزنوی کے درمیان جو زمانہ گذرا اس کے واقعات اب تک تحقیق نہیں ہو سکے۔ اس کی وجہ وہی تاریکی ہے جو اسماعیلیہ تحریک کے ابتدائی مراحل کو ہماری نظر سے پنہاں کرتی ہے۔ اگرچہ تیسری صدی کے نصف اول میں عباسی حکومت کے خلاف جن بغاوتوں اور سازشوں کا تاریخ میں ذکر آتا ہے ان میں سے سب نہیں تو بعض ضرور اس فرقہ کی خفیہ ریشہ دوانیوں کا نتیجہ معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن ابھی اس کو یہ جرأت نہیں ہوئی تھی کہ اپنے منصوبوں کو روشنی میں لائے۔ اس مجبوری کے دو بڑے اسباب تھے۔ ایک تو یہ کہ اس وقت تک خاندان عباسیہ کا آفتاب سلطنت نصف النہار پر تھا اور کسی بدخواہ جماعت کو یہ جسارت نہیں ہو سکتی تھی کہ اس خاندان کے خلاف علانیہ جنگ کا قصد کرے۔ دوسرے جمہور شیعہ امامت کو سیدنا موسیٰ کاظم اور ان کی اولاد کا حق تسلیم کرتے تھے اور ابھی تک اس خانوادہ کے ایک محترم راہنما کی موجودگی شیعہ خیالات میں اعتدال پیدا کرنے کی کفیل تھی۔

امامیہ

اسی اثنا میں مامون رشید عباسی کا تشیع کی جانب میلان اور سیدنا علیؑ رضا کو اپنا جانشین نامزد کرنے کا واقعہ ایک قلیل مدت کے لئے شیعہ گروہ کو یہ اطمینان دلانے کا باعث ہو گئے کہ ان کی دیرینہ تمنا کے پورا ہونے کا وقت قریب ہے۔ لیکن بعد کے واقعات نے ان کی امیدوں کا خاتمہ کر دیا اور عباسی حکومت سے ان کی عداوت پیشتر سے بھی زیادہ شدید ہو گئی۔ ۲۶۰ھ میں سیدنا حسنؑ عسکری کا انتقال ہو گیا جو عام طور پر شیعہ گروہ کی نگاہ میں یازدہم امام تھے۔ ان کی وفات نے اس گروہ میں ایک تازہ ہیجان پیدا کر دیا۔ کیونکہ امام مذکور کی کوئی ظاہر اولاد نہ تھی جو ان کی وارث ہو سکے۔ ان کی میراث دنیوی ان کی والدہ ماجدہ اور ان کے بھائی حضرت جعفر کے درمیان تقسیم ہو گئی لیکن کوئی ایسا شخص نظر نہ آتا تھا جس کو شیعہ جمہور متفقہ طور پر ان کی روحانی میراث یعنی امامت کا مستحق تسلیم کر لیں

اب اس فرقہ میں بھی جو اپنے آپ کو امامیہ کہتا تھا اور جس کو اور شیعہ جماعتوں کے مقابلہ میں اہل تشیع کا روایتی اور قدامت پسند فرقہ ہونے کا امتیاز حاصل تھا - اختلاف خیال رونما ہوا - اور یہ فرقہ کئی جماعتوں میں منقسم ہو گیا - ایک جماعت تو اہل تشیع کی ایک قدیم عادت کے مطابق امام حسنؑ عسکری کو زندہ اور قائم تصور کرنے لگی - اور ان کے دوبارہ ظہور کی منتظر ہو گئی - چند جماعتوں نے خانوادہ امامت کے مختلف ارکین کو اپنی توجہات کا مرکز بنالیا - لیکن ایک جماعت ایسی بھی ہوئی جس نے یہ دعویٰ کیا کہ امام کا فرزند اور جانشین موجود ہے اگرچہ ہماری نظروں سے مستور ہے - اپنے وقت پر مہدی اور صاحب الامر کی حیثیت میں نمودار ہوگا اور ظلم وجور کو دنیا سے نیست و نابود کر کے عدل و انصاف کو رائج کرے گا - لیکن اس جماعت میں بھی اس امام مستور کے متعلق کوئی اتفاق آرا نہ تھا - کچھ لوگ کہتے تھے کہ ان کا نام محمدؐ ہے - اور وہ امام حسنؑ عسکری کی وفات سے قبل پیدا ہو چکے تھے - بعض کا قول تھا کہ امام موصوف کی وفات کے چند ماہ بعد پیدا ہوئے - بعض ان کے نام و تاریخ ولادت کے تعین کو ناجائز خیال کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ہم کو صرف یہ یقین ہونا کافی ہے کہ امامت منقطع نہیں ہوئی - کیونکہ اس کے خلاف سمجھنا اس بشارت کے خلاف ہے جس کو شیعہ سیدنا علیؑ سے منسوب کرتے ہیں - اور جس کا ماحصل یہ ہے کہ دنیا امام سے خالی نہیں ہو سکتی - نوبختی جو سیدنا حسنؑ عسکری کے انتقال سے قبل غالباً پیدا ہو چکا تھا - اور جس کی تصنیف "فرق الشیعہ" غالباً اس واقعہ کے صرف پچیس[۲۵] تیس[۳۰] سال بعد مکمل ہوئی تھی - اس آخری عقیدہ کو امامیہ کا صحیح عقیدہ قرار دیتا ہے اور اس کی تفصیل اس طرح بیان کرتا ہے - کہ اللہ عزوجل کے لئے ہر زمانہ میں ایک حجت کا ہونا لازمی ہے - سیدنا حسن عسکریؑ کا فرزند اور وصی موجود ہے - امامت حسنین علیہما السلام کے بعد بھائی سے بھائی کو منتقل نہیں ہو سکتی - انسانوں کے لئے یہ زیبا نہیں کہ جس چیز کو اللہ تعالے نے ان سے مخفی کیا ہے اس کی تجسس و تلاش میں اپنے آپ کو گمراہ کریں - جب وقت آئے گا اللہ تعالیٰ ان اسرار کو منکشف کر دے گا - لہذا امام مستور کے نام و ولادت کے متعلق کوئی قیل و قال کرنا نہایت مذموم ہے - شیخ ابوالحسن اشعری نوبختی کے تقریباً ہم عصر تھے - منجملہ دیگر فرقہائے شیعہ کے دو فرقوں کا تذکرہ کرتے ہیں - جن میں سے ایک کو وہ قطعیہ کے لقب سے موسوم کرتے ہیں - یہ سیدنا علیؑ سے لیکر سیدنا حسن عسکری تک امامیہ طریق کے مطابق گیارہ اماموں کو مانتے تھے اور دوازدہم امام محمد ابن حسن عسکریؑ کو قائم و منتظر قرار دیتے تھے -

دوسرا فرقہ قطعیہ کی مانند بارہ اماموں کا قائل تھا لیکن وہ محمد ابن حسن عسکریؑ کے بعد ایک اور امام قائم و منتظر کی آمد کا عقیدہ رکھتا تھا - اگر اشعری کی یہ تصریح غلط فہمی پر مبنی نہیں تو نہایت دلچسپ ہے

کیونکہ اگرچہ اس وقت کوئی شیعہ جماعت اس عقیدہ کا اظہار نہیں کرتی لیکن یہ عقیدہ ان اہل سنت وجماعت کے خیال سے مماثل ہے جو شیعہ یا صوفی اثرات کے تحت ہیں دوازدہ ائمہ کا احترام کرتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ کسی آئندہ زمانہ میں ایک مہدی پیدا ہوگا جو حضرت پیغمبرؐ کی آل میں سے ہوگا اور اسلام کا تسلط و اقتدار تمام روئے زمین پر قائم کرے گا۔ غالباً اس توجیہ کی تو ضرورت نہیں کہ دوازدہ ائمہ سے اہل سنت وجماعت کا حسن اعتقاد امامت کے شیعہ نظریہ سے بالکل جداگانہ ہے۔ نوبختی نے امامیہ عقیدہ کی جو تفصیل کی ہے اس کو زمانہ مابعد کے اثنا عشری عقائد سے کسی قدر منحرف خیال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ موجودہ اثنا عشری جماعت امام محمدؐ ابن حسنؑ عسکری کو قائم اور مہدی منتظر خیال کرتی ہے۔ نوبختی امامیہ مذہب کا مستند اور معتبر مصنف ہے۔ لہذا اس کے قول کو رد نہیں کیا جاسکتا اور یہ ماننا پڑتا ہے کہ سیدنا حسنؑ عسکری کے انتقال کے وقت شیعہ [illegible] کے معتدل عناصر ان کی جانشینی کے متعلق کسی قطعی رائے پر متفق نہ تھے اور ان میں سے اکثر ان روایات پر اعتماد نہ کرتے تھے جو سیدنا حسنؑ عسکری کے فرزند کی ولادت اور غیبت وغیرہ کے متعلق بیان کی جاتی تھیں۔ رفتہ رفتہ یہ روایات قوی ہوگئیں اور ان میں انسانی عادت کے موافق بہت سے حواشی اور تفصیلات کا اضافہ ہوگیا اور جب کئی صدیوں کے بعد اثنا عشری مذہب کی تدوین ہوئی تو ان روایات کو اس مذہب کے عقائد میں شامل کرلیا گیا۔

مذکورہ بالا واقعات سے جو نتیجہ حاصل ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ۲۶۰ھ کے قریب شیعہ گروہ کے دو بڑے فریق کسی ظاہر امام کی ارشاد و ہدایت سے محروم ہوچکے تھے اور اس وقت کے منتظر تھے۔ جب امام مستور کا ظہور ہوگا۔ اور شیعیت کی منتشر قوتوں کو ایک مرکز پر جمع کرے گا۔ صرف یہ اختلاف تھا کہ ایک فریق یعنی اسماعیلیہ حضرت محمدؐ ابن اسماعیل یا ان کی اولاد میں کسی شخص کو اپنی عقیدت کا مرجع تصور کرتے تھے اور دوسرا فریق یعنی امامیہ سیدنا حسنؑ عسکری کے فرزند محمدؐ یا کسی اور غیر معلوم فرزند کو غائب امام قرار دیتے تھے اور ان کی آمد کے منتظر تھے۔ مجملاً یہ کہا جاسکتا ہے کہ شیعیت کے عام کوائف اس وقت وہی تھے جو بنو امیہ کے آخری دور میں مشاہدہ ہوچکے تھے۔ مہدی کے ظہور کی توقعات عجائب پسند طبائع میں خلجان پیدا کر رہی تھیں۔ اور جس طرح کیسانیہ سازش و بغاوت کے طریقوں سے بنو امیہ کی بیخ کنی کے درپے ہوگئے تھے۔ اسی طرح اسماعیلیہ شیعہ جمہور کی تائید و ہمدردی کے ساتھ بنو عباس کی تخریب و تباہی کے سامان مہیا کرنے کی درپردہ کوشش کر رہے تھے۔ اور عباسیہ حکومت اگرچہ ابھی ضعف و انحطاط کے اس مرحلہ تک نہ پہنچی تھی جہاں بنو امیہ کی مانند وہ

آسانی سے اپنے مخالفین کا نشانہ بن سکے لیکن اس میں وہ قوت و جبروت بھی موجود نہ تھا جو سفاح سے لیکر ہارون رشید تک اس کی سیاست کا خاصہ تھا۔ اور وہ وقت قریب تھا کہ جب اس کے دور افتادہ مقبوضات اس کے ضعیف ہاتھوں سے نکل کر اغیار کے تصرف میں آجائیں گے۔ اور اس کے قلب و مرکز پر بو یہیہ خاندان کا شیعی اقتدار غالب آجائے گا۔

قرامطہ کا خروج

قرامطہ کا خروج جو ۲۷۸ھ میں آغاز ہوا۔ آئندہ واقعات کی پہلی علامت تھا۔ بغاوت کی آگ کوفہ سے شروع ہوئی اور ایک قلیل مدت میں عراق یمن اور شام کے اقطاع و جوانب میں پھیل گئی۔ عباسی خلیفہ معتضد جو ۲۷۹ھ میں تخت نشین ہوا۔ اور جو ایک باحوصلہ اور مستعد شخص تھا۔ چند سال کے لئے اس فتنہ کو دبانے میں کامیاب رہا۔ چنانچہ نوبختی جو غالباً ان واقعات کا ہم عصر تھا کہتا ہے کہ قرامطہ اگرچہ تعداد میں کثیر ہیں (اس کا تخمینہ تقریباً ایک لاکھ نفوس ہے لیکن ان کو شوکت و قوت نصیب نہیں اور ان کی آبادی زیادہ تر کوفہ اور یمن تک محدود ہے ۲۸۹ھ میں معتضد کا انتقال ہو گیا۔ قرامطہ کو دوبارہ سر اٹھانے کا موقعہ ملا۔ اور عراق۔ یمن اور شام ان کا آماجگاہ بن گئے۔ بغاوت کا سرغنہ ایک شخص حمدان قرامطہ تھا۔ اکثر مورخین کا خیال ہے کہ قرامطہ کا نام اسی کے لقب کی رعایت سے وجود میں آیا ہے۔ اگرچہ اس لقب کا مفہوم مشکوک ہے۔ جہاں تک قرامطہ کی جنگی کامیابی کا تعلق ہے ان کا سب سے ممتاز سپہ سالار ابوسعید الجنابی تھا۔ ابن اثیر کی روایت ہے کہ یہ شخص دراصل نواح بصرہ کا ایک تاجر تھا لیکن مرنے سے قبل اس نے بحرین اور ملحقہ علاقوں میں ایک ایسی مستقل ریاست قائم کر لی تھی کہ اس کے بعد اس کی اولاد ان علاقوں پر دیر تک قابض و مسلط رہی۔ ابوسعید کا بیٹا ابوطاہر سلیمان اپنے باپ سے بھی زیادہ کامیاب ثابت ہوا۔ عباسی افواج کے مقابلہ میں اس نے بہت سی فتوحات حاصل کیں اور ۳۱۱ھ میں بصرہ پر اس کا قبضہ ہو گیا۔ ۳۱۷ھ میں اس نے مکہ معظمہ میں قتل و غارت کا بازار گرم کیا۔ بے شمار حاجیوں کو قتل کیا اور جب اپنے مستقر کو واپس ہوا تو حجر اسود کو اپنے ساتھ لے گیا۔ ان ناپاک کارروائیوں کے دو سال بعد وہ کوفہ پر بھی قابض ہو گیا اور اس کی حکومت خلیج عمان کے تمام ساحل پر قائم ہو گئی۔

ابوطاہر ۳۳۲ھ تک زندہ رہا۔ لیکن قرامطہ کے زوال کی علامات اس کی زندگی ہی میں پیدا ہو گئی تھیں۔ ان کی بدعنوانی نے عباسی خلافت بغداد اور فاطمی خلافت مصر دونوں کو ان کے خلاف کمربستہ کر دیا۔ کچھ عرصہ تک وہ اپنی قوت کو اس حکمت عملی سے قائم رکھ سکے کہ کبھی عباسیوں کے ساتھ ہو گئے اور کبھی فاطمیوں کا کلمہ پڑھنے لگے۔ لیکن چوتھی صدی ہجری کے ختم تک ان کا اثر عراق و عمان

ہیں بالکل معدوم ہو گیا تھا۔ اور ان کی فرمانروائی بحرین کے ایک مختصر خطہ میں محدود ہو گئی تھی۔ یہاں وہ ساتویں صدی تک حکومت کرتے رہے لیکن جب ابن بطوطا آٹھویں صدی ہجری کا مشہور سیاح وہاں پہنچا تو ان کی سلطنت بالکل محو ہو چکی تھی لیکن ان کا مذہب موجود تھا اور اس وقت بھی موجود ہے۔

فاطمین قرامطہ کی بغاوت کے آغاز سے تقریباً بیس سال بعد مغرب میں دولت اسماعیلیہ فاطمیہ کی بنیاد پڑ گئی اور ۳۵۸ھ میں ان کا تسلط تمام شمالی افریقہ اور مصر پر قائم ہو گیا۔ فاطمین اور قرامطہ کے باہمی تعلقات بہت مبہم واقع ہوئے ہیں۔ اکثر مسلمان مورخین اور مغربی محققین کا تو یہ خیال ہے کہ فاطمیین مصر کے بانی خاندان۔ عبید اللہ یا عبید اللہ المہدی قرامطہ کے ایک فرد بلکہ ان کا سرگروہ تھے۔ نیز یہ کہ قرامطہ عبد اللہ مہدی اور اس کے اخلاف کو ائمہ برحق خیال کرتے تھے۔ بعض مؤرخین اس روایت پر بھی یقین رکھتے ہیں کہ جب قرامطہ حجر اسود کو اس کے مقام سے اٹھا کر لے گئے تو عبید اللہ مہدی نے ان کو تنبیہ و ملامت کے پیرایہ میں ایک نامہ لکھا جس کی عبارت سے یہ مترشح ہوتا تھا کہ قرامطہ اور مہدی بالکل متحد فریق تھے۔ لیکن مؤرخین میں سے بعض اس نامہ کو جعلی قرار دیتے ہیں اور یہ واقعہ ہے کہ مہدی کی فہمائش کا کوئی اثر نہیں ہوا کیونکہ حجر اسود مہدی کی وفات کے کئی سال بعد تک قرامطہ کی تحویل میں رہا۔ ۳۳۹ھ میں انہوں نے از خود اسے مکہ واپس بھیج دیا۔ یہ روایت کہ قرامطہ نے اس کے معاوضہ میں مسلمانوں سے ایک رقم کثیر وصول کی یا یہ کہ انہوں نے اس کو نقصان پہنچایا۔ ساقط الاعتبار معلوم ہوتی ہے۔ جب فاطمیین کے مشہور قائد جوہر نے مصر پر فوج کشی کی تو قرامطہ نے شام میں فتنہ و فساد برپا کر دیا۔ جس کا مقصد بظاہر عباسی افواج کو منتشر کرنا تھا۔ لیکن اس اشتراک عمل کو قرامطہ اور فاطمی خلافت کے کلی اتحاد کا ثبوت نہیں سمجھا جا سکتا۔ کیونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ مصر کی فاطمی مہم کو قرامطہ نے شام میں اپنا تصرف قائم کرنے کا اچھا موقعہ خیال کیا ہو۔ یا یہ کہ شیعہ عقائد کی بنا پر وہ عباسیوں کے مقابلہ میں فاطمیین سے زیادہ ہمدردی رکھتے ہوں۔ کیونکہ اس مہم میں ایک اور شیعہ جماعت حمدانیہ بھی جن کی نسبت یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ وہ اسمٰعیلی عقائد رکھتے تھے جوہر کی امداد کرتے رہے اور جب وقت مصر فتح ہو گیا تو انہوں نے فاطمی خلیفہ معز سے نامہ پیام کے بعد عباسی خلیفہ معطی کا نام خطبہ سے نکال کر اس کی جگہ معز کا نام داخل کر دیا۔

اس واقعہ کی بدولت ایک عرصہ دراز تک حرمین شریفین میں فاطمی خلیفہ کا نام خطبہ میں شامل رہا۔ قرامطہ اور فاطمیین کا اتحاد زیادہ دیر ثابت نہیں ہوا۔ کیونکہ اسی سنہ میں قرامطہ نے معز کے خلاف بغاوت کر دی۔ اس بغاوت کے اسباب صحیح طور پر معلوم نہیں۔ اگرچہ اس کا بڑا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ

اس وقت خود قرامطہ میں افتراق پیدا ہو گیا تھا۔ نیز یہ بھی خیال ہے کہ فاطمی خلافت کے استحکام کے بعد قرامطہ اس خراج سے محروم ہو گئے تھے جو وہ شام سے وصول کیا کرتے تھے۔ فاطمی حکومت کے خلاف جنگ آزمائی میں قرامطہ کا سردار ابو علی حسن اعصم ابو طاہر کا برادر زادہ تھا۔ اس نے عباسی خلیفہ سے ساز و باز کر کے ۳۶۲ھ میں شام پر حملہ کر دیا اور فاطمی سپہ سالار جعفر ابن فلاح کو شکست فاش دے دی۔ جنگ کئی سال تک جاری رہی اور اس کے دوران میں حسن مر گیا۔ اس کے بھائی جعفر کو معز کے جانشین عزیز نے مغلوب کر لیا اور قرامطہ نقصان عظیم کے بعد شام سے پسپا ہو گئے۔ ان کے اور فاطمیین کے صحیح تعلقات کا اندازہ کرنے کے لئے چند اور باتوں کو بھی ملحوظ خاطر رکھنا چاہیئے۔ ان میں سب سے زیادہ اہم یہ حقیقت ہے کہ وہ اسماعیلی مصنفین جو فاطمی خلافت سے معاصرانہ تعلقات رکھتے تھے اور ان کے حلقہ بگوش تھے۔ قرامطہ سے مغائرت کا اظہار کرتے ہیں۔ اور ان کی تحریر سے کہیں یہ پتہ نہیں چلتا کہ وہ اپنے مقتدایان یعنی فاطمی خلفاء مصر کو قرامطہ سے متحد خیال کرتے تھے بلکہ اکثر جگہ یہ مصنفین اس فرقہ کا تذکرہ طعن و مذمت کے پیرایہ میں کرتے ہیں۔ حکیم ناصر خسرو جو فاطمی خلیفہ مستنصر کا داعی تھا اپنے سفرنامہ میں قرامطہ کے مقامات کی سیاحت کا ذکر کرتا ہے لیکن اس کے بیان سے بھی مطلق اس خیال کا ثبوت نہیں ملتا کہ فاطمیین اور قرامطہ کے درمیان کوئی قریبی نسبت موجود تھی۔ روسی عالم مسٹر الیونف جو اس وقت ہندوستان میں موجود ہیں اور جنہوں نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ اسمٰعیلی مکتوبات و تصانیف کے جمع و مطالعہ کرنے میں صرف کیا ہے۔ اس امر کی شہادت دیتے ہیں کہ جو تحریرات ان کی نظر سے گزری ہیں ان میں ان اشخاص کا کوئی ذکر نہیں آتا جن کو اکثر مؤرخین قرامطہ کا بانی قرار دیتے ہیں۔ اور اگر قرامطہ کو اس مذہب کا داعی خیال کیا جائے جو فاطمیین مصر سے منسوب ہے تو یہ خاموشی فی الحقیقت ایک معمّہ ہو جاتی ہے۔

اسماعیلی مصنفین کے علاوہ بعض اور اشخاص بھی قرامطہ کی اصل کے متعلق مشکوک نظر آتے ہیں۔ نوبختی کا قول ہم نقل کر چکے ہیں۔ وہ اسماعیلیہ فرقہ میں اباحی اور غالی عقائد کی آمیزش کو خطابیہ کے اثر کا نتیجہ خیال کرتا ہے۔ بیبرس منصوری قرامطہ کو کیسانیہ گروہ کی ایک شاخ قرار دیتا ہے۔ ابن جوزی کہتا ہے۔ کہ قرامطہ کے سرغناؤں میں ایک شخص ساسانی بادشاہ بہرام گور کی اولاد میں سے تھا۔ گویا اس کے خیال میں قرامطہ کی بغاوت ایران کی سیاسی تمناؤں کا نتیجہ تھی جوینی جسے اسمٰعیلیہ مشرق کے کتب خانہ کی سیر کا نادر موقعہ ملا تھا شیعہ باطنیہ کا بانی عبداللہ ابن معاویہ کو قرار دیتا ہے جن کے متبعین کیسانیہ سلسلہ سے منسلک تھے اور جو خود حضرت جعفر طیار کی اولاد میں سے تھے۔ ان کے بارہ میں جوینی کا قول ہے

کہ وہ ایک عالم متبحر تھے اور انہوں نے ایک جدول عربی مہینوں کے آغاز کو معلوم کرنے کے لئے تیار کیا تھا اور کہتے تھے کہ اس جدول کی موجودگی میں رؤیت ہلال کی کوئی ضرورت نہیں بعض شیعوں نے اس بات کو نہ مانا۔ اور انہیں آپس میں اختلاف پیدا ہوگیا۔ جدول کے ماننے والوں نے اپنا نام اہل باطن رکھا اور دوسرے لوگوں کو اہل ظاہر کہنے لگے۔ اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ جوینی بھی اسماعیلیہ فرقہ کے عجائب و غرائب کو کیسانیہ کی میراث خیال کرتا تھا۔ ان متضاد شہادتوں کی بنا پر یہ قیاس ہوتا ہے کہ جو مؤرخین قرامطہ اور اسماعیلیہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے وہ فی الواقع غلط راستے پر ہیں۔ قرامطہ دراصل اسماعیلی تحریک کے صرف ایک شعبہ سے تعلق رکھتے ہیں اور اس تحریک کی سب سے زیادہ ناقص اور مخلوط شکل ہیں۔ ان کی جماعت زیادہ تر جاہل بنطی کسانوں اور بدوی قزاقوں پر مشتمل تھی۔ ان کے عقائد کی بنیاد ضرور اسماعیلی تھی لیکن ان کی تعمیر میں بہت سے مخرب عناصر شامل ہوگئے تھے۔ فاطمی خلفاء جن کو اسماعیلیہ کے زیادہ معتبر فرقے اپنے ائمہ تصور کرتے ہیں۔ قرامطہ کی نگاہ میں اس عالی مرتبہ پر فائز نہ تھے۔ کیونکہ اشعری اور نوبختی دونوں کے بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرامطہ حضرت محمد ابن اسمٰعیل کو آخری امام سمجھتے تھے۔ ابتدا میں قرامطہ اور فاطمیین بعض مواقع پر ایک دوسرے کی مدد کرتے رہے لیکن سیاسی مفاد کا اشتراک اس امداد باہمی کے لئے کافی وجہ ہوسکتی ہے۔ اور اس خیال کے لئے کوئی جواز نہیں معلوم ہوتا کہ قرامطہ کا مسلک اس مذہب کے مطابق تھا جس کو صحیح اسماعیلی عقیدہ کہا جا سکتا ہے اور جس کی تبلیغ و سرپرستی فاطمیین کرتے تھے۔

اسمٰعیلی تحریک کے بانی

اگر تعصب مذہبی سے خالی الذہن ہو کر دیکھا جائے تو اسماعیلی تحریک کو معاشرتی عدل و اصلاح کے جذبات کا اُبال خیال جا سکتا ہے جس نے تیسری صدی ہجری کی اسلامی دنیا میں اختلال عظیم برپا کر دیا۔ علمی نقطہ نگاہ سے اس کا مقصد ان علوم کی ترویج تھا جو یونانی فلسفہ کے نام سے مسلمانوں میں مقبولیت حاصل کر چکے تھے۔ اس کا سیاسی مقصد ایک خفیہ سازش کے ذریعہ سے بنی فاطمہ کے حق امامت کی تائید و تقویت تھا۔ دینی پہلو سے اس کا مدعا ایک ایسے نظام عقائد کی ترتیب تھا جو ہر ایک قوم و ملت کے انسانوں کے لئے کارآمد ہوسکے۔ اور جس میں عقل و مساوات و رواداری کی گنجائش ہو۔ یہ مقاصد ملت کے مختلف طبقات کی تنظیم کے لئے مفید ثابت ہوئے۔ چنانچہ اسماعیلیہ کی سرپرستی میں اہل حرفہ کی وہ اتحادی جماعتیں قائم ہوئیں جن کا عکس قرون وسطیٰ میں یورپ کے افراد کاسبہ کی تنظیمات میں نظر آتا ہے اور جن کی کچھ جھلک دور حاضر کی فری میسن جماعت میں بھی دکھائی دیتی ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ فری میسنوں کی علامات اور اشارات وہی ہیں جو دروز فرقہ میں رائج ہیں۔ اور یہ فرقہ اسماعیلیہ کے فروع میں شمار کیا جاتا ہے۔ اہل حرفہ کی مانند اہل علم کی تنظیم بھی اسماعیلی تحریک سے منسوب کی جا

سکتی ہے۔ جس کی روشن ترین مثال قاہرہ کے جامع ازہر کے قیام میں ملتی ہے۔ یہ جامعہ یورپ کی یونیورسٹیوں سے مقدم اور ان کے لئے ایک نمونہ تصور کیا جاتا ہے۔ اس عظیم الشان تحریک کے بانی کون اشخاص تھے۔ اسماعیلی، سیدنا جعفرؑ صادق ان کے فرزند حضرت اسمٰعیلؑ اور ان کے اخلاف کو اپنی تعلیم و تنظیم کا موسس خیال کرتے ہیں۔ مؤرخین اس سلسلہ میں جن اشخاص کا تذکرہ کرتے ہیں ان میں سے بعض اس کے مستحق معلوم ہوتے ہیں کہ ان سے یکجائی طور پر روشناسی حاصل کی جائے۔ ان میں اسماعیلی و قرامطہ کی تمیز دشوار ہے کیونکہ ان دونوں فرقوں کے باہمی اتحاد کی روایت اب اسقدر مستحکم ہوگئی ہے کہ اس کو بالکل مسترد کر دینا ممکن نہیں۔ علاوہ بریں تحقیق و تجسس سے ہم صرف اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ قرامطہ کو اسماعیلی عقیدہ و مسلک کا صحیح نمونہ نہیں قرار دیا جا سکتا لیکن ان کو اسماعیلی جماعت سے خارج تصور کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ اس تشریح کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے ابوالخطاب محمد ابن زینب الاسدی کو متقدمین اسماعیلیہ میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ اس کے اور اس کے بنا کردہ فرقہ خطابیہ کے حالات پیشتر بیان ہو چکے ہیں۔ یاددہانی کے طور پر صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ اس کو کتاب الجفر کا مصنف خیال کیا جاتا ہے۔ جس کو شیعہ عموماً سیدنا جعفرؑ صادق کی تصنیف خیال کرتے ہیں۔ اس نے قرآن مجید کی ایک تفسیر بھی تاویل کے طریقہ پر لکھی تھی۔ جس کو امامیہ نے قبول نہیں کیا۔ ابوالخطاب ۱۴۵ھ میں کوفہ میں قتل ہوا۔ جبکہ سیدنا جعفرؑ صادق ابھی زندہ تھے۔ لہٰذا اس کو امام موصوف کی جانشینی کے مسئلہ سے جو اسماعیلیہ اختلاف کی بنا تھا۔ کوئی سروکار نہیں ہو سکتا۔ لیکن قیاس کیا جاتا ہے کہ اسماعیلیہ کے بہت سے اعمال و عقائد دراصل اس کی ایجاد تھے۔

میمون قداح

اکثر مؤرخین میمون قداح کو فرقہ اسماعیلیہ کا داعی اول تصور کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ سیدنا جعفرؑ صادق نے میمون کو اپنے پوتے حضرت محمدؑ ابن اسماعیل کا محافظ و اتالیق مقرر کیا تھا۔ سنی مؤرخین میمون کو ابن ریصان یا ابن سعید عذبان کی نسبت سے ذکر کرتے ہیں جس سے اس کے یہودی یا مجوسی نسل سے ہونے کا گمان پیدا کرنا مقصود ہے۔ اس کے مولد و مسکن کے بارہ میں بھی مؤرخین کے بیانات بحد متناقض و مہمل ہیں۔ کوئی اس کو اہواز کا ساکن بتاتا ہے کوئی سلمیہ (شام) کو اس کا مستقر قرار دیتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ عباسیوں کے خوف سے پہلے یروشلم میں پناہ گزیں تھا۔ لیکن جب وہاں بھی عافیت نظر نہ آئی تو طبرستان کی جانب چلا گیا۔ اس کی ذاتی صفات و خصائل کے بارہ میں ان مؤرخین کا قول ہے کہ عوام اس کے زہد و اتقا سے مرعوب و متاثر تھے۔ لیکن فی الواقعہ وہ ایک شعبدہ باز اور مکار شخص اور سحر و نیرنجات کا عامل تھا۔ اس کے ذی علم ہونے کا ثبوت اس روایت سے ملتا ہے کہ بصرہ میں اس نے حنفیوں کے خلاف قرآن مجید کے قدیم ہونے کی تائید میں مباحثہ کیا

تھا۔ نیز یہ بھی روایت ہے کہ کتاب المیزان اور کتاب الصفاہ جو عموماً امام محمد باقرؑ سے منسوب کی جاتی ہیں۔ میمون کی تصنیفات تھیں۔ اکثر جگہ اس کو میموں قداح کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے (قداح کے معنی معالج چشم ہیں) لیکن بعض مؤرخین اس لقب کو میموں کے بدلے اس کے بیٹے عبداللہ کے لئے مخصوص کرتے ہیں۔ اور بعض باپ بیٹے دونوں کے نام کے ساتھ استعمال کرتے ہیں۔

خیال کیا جاتا ہے کہ میمون کا انتقال ۱۸۰ھ میں ہوا۔ اس کا بیٹا عبداللہ اس سے بھی زیادہ مشہور شخص ہے لیکن اس کے صحیح حالات اور بھی کم معلوم ہیں۔ سنی مؤرخین عموماً یہ کہتے ہیں کہ وہ عسکر مکرم کا باشندہ تھا جو بغداد کے قریب ایک مقام ہے اور اس کی وفات ۲۱۰ھ میں کوفہ کے ایک قید خانہ میں ہوئی کہتے ہیں کہ اپنے باپ کی مانند وہ بھی فن طبابت کے علاوہ افسوں و طلسمات کا مدعی اور فریب کار شخص تھا لیکن ان تصریحات کے باوجود اس کی اہم شخصیت پردۂ اخفا میں ہے۔ کیونکہ وہی مؤرخین جو اس کے خلاف ان الزامات کی نقل کرتے ہیں یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ اس عبداللہ یا عبیداللہ الملقب بہ مہدی کا مورث اعلےٰ تھا جس نے مغرب میں فاطمی خلافت کی بنا ڈالی اور نیز یہ کہ عبداللہ ابن میمون القداح اسماعیلی مذہب کا موجد اور قرامطہ کا سرغنہ تھا۔ کہا جاتا ہے کہ جب حسن قرمطی نے فاطمی خلیفہ معز کے خلاف جنگ کی تو دمشق میں اس نے اعلان کیا کہ "معز اور اس کے آبا و اجداد قداح کی نسل سے ہیں ہم یعنی قرامطہ سے زیادہ کوئی شخص اس کے حسب و نسب سے آگاہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ان کا مورث اعلےٰ ہمارے گروہ میں شامل تھا"

اس قسم کے بے شمار اقوال تاریخ میں نقل کئے گئے ہیں۔ اور عباسی خلفا جو بیانات وقتاً فوقتاً اپنے حریف فاطمی خلفا کے خلاف شائع کرتے رہے۔ ان میں بھی مہدی کو عبداللہ ابن میمون القداح کی اولاد سے ظاہر کیا گیا ہے۔ دوسری جانب یہ چیز ہے کہ شیخ اشعری اور نوبختی جو قرامطہ کے آغاز کے عینی شاہد تھے میمون یا عبداللہ ابن میمون کا اسماعیلی تحریک کے ضمن میں مطلق کوئی تذکرہ نہیں کرتے اور مسٹر الوینف شہادت دیتے ہیں کہ اس فرقہ کی جتنی مخطوطات اور مطبوعات ان کے ملاحظہ میں آئی ہیں ان میں عبداللہ یا اس کے باپ میمون کا کوئی ذکر نہیں آتا۔ سوال در اصل یہ ہے کہ اسماعیلی روایات میں مہدی کو حضرت محمد ابن اسماعیل کے ایک بیٹے عبداللہ نامی کا وارث قرار دیا گیا ہے (اگرچہ ان روایات میں بھی مہدی کے آبا و اجداد کے ناموں کے متعلق کچھ اختلاف ہے) کیا یہ عبداللہ ابن محمد ابن اسمٰعیل وہی شخص ہیں جن کو اسماعیلیہ کے مخالفین عبداللہ ابن میمون القداح کے نام سے ذکر کرتے ہیں یا یہ کہ دو بالکل مختلف اشخاص کو باہم مختلط کر دیا گیا ہے؟ اس سوال پر مہدی کے اصل و نسب کی تحقیق کے ضمن میں مزید روشنی ڈالنے کی کوشش کی جائے گی فی الحال اس بات کو صاف طریقہ پر جاننا کافی ہے کہ بعض مورخین عبداللہ ابن میمون القداح کو اسماعیلی تحریک کا بانی

قرار دیتے ہیں اور مہدی کو اس کے اخلاف میں شامل کرتے ہیں۔ اسماعیلیہ کا ایک اور مفروضہ داعی دندان ابو جعفر احمد ابن الحسین ابن سعید الاہوازی بھی عبداللہ ابن میمون کی طرح مجہول الحال شخص ہے اور چونکہ اسماعیلی تبلیغ عرصۂ دراز تک نہایت مخفی طریقہ پر جاری رہی یہ تاریکی چنداں تعجب خیز نہیں۔ دندان کے متعلق کہا متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ عبداللہ ابن میمون کا تلمیذ و متبع تھا اس کو بھی امامیہ محدثین میں شمار کیا جاتا ہے۔ اگرچہ عقائد کے اعتبار سے اس کو غلاۃ میں شمار کرنا چاہیئے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے کردوں کو جو اس سے قبل خرمیہ مذہب رکھتے تھے اپنا ہم عقیدہ بنا لیا تھا۔ اس کا انتقال ۲۵۰ھ میں قم میں ہوا۔ دندان کے بارہ میں بعض مورخین کا خیال ہے کہ وہ اور احمد ابن الکیال ایک ہی شخص تھے۔ موخر الذکر کے متعلق جہاں تک پتہ چلتا ہے وہ قرامطہ کا ایک داعی تھا۔ رفتہ رفتہ اس فرقہ کا سرگروہ ہو گیا۔ متعدد فلسفیانہ تصانیف اس سے منسوب کی جاتی ہیں جن کے عربی اور فارسی نسخ عرصہ دراز تک موجود تھے۔ ان کی نوعیت کے متعلق صرف اس قدر معلوم ہے کہ ان میں سے بعض کی تردید مشہور و معروف طبیب علّامہ رازی نے کی تھی اور ان کی روشن خیالی ہندی تفکرات سے متاثر معلوم ہوتی تھی۔ قرامطہ کا ایک اور مشہور داعی عبدان نامی تھا جس کا انتقال ۲۸۶ھ میں ہوا۔ وہ بہت سے رسائل کا مصنف تھا جن میں سے ایک بلاغت (البلاغۃ السبعۃ) کا ذکر نظام الملک نے اپنے سیاست نامہ میں کیا ہے۔ جن اشخاص کا اب تک ذکر ہوا ہے وہ سب کے سب اسلامی دنیا کے مشرقی حصہ سے تعلق رکھتے ہیں لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اسماعیلی تحریک کے اثرات عالم اسلامی کے مغربی حدود تک بہت قلیل عرصہ میں سرایت کر گئے تھے کیونکہ بعض لوگ مشہور اندلسی فلسفی ابن مسترہ (متوفی ۳۱۹ھ) کو بھی متقدمین اسماعیلیہ میں شمار کرتے ہیں۔

اسماعیلیہ کے عام کوائف

اسماعیلی تحریک کے ابتدائی کوائف کے متعلق جو کچھ اب تک نقل ہوا ہے اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اسماعیلیہ دراصل امامیہ کا ایک فرقہ تھا جو جمہور سے امام جعفر صادق کی جانشینی کے بارہ میں اختلاف رکھتا تھا اور چونکہ ابتدا میں صرف سات اماموں کو مانتا تھا عوام شیعہ کے مقابلہ میں جو اثنا عشری کہلاتے ہیں اور بارہ اماموں کے قائل ہیں سبعیہ کے نام سے مشہور تھا۔ رفتہ رفتہ اس فرقہ میں ایسے عقائد داخل ہو گئے جو مذہب کے ظاہر و باطن میں ایک شدید فرق و تمیز پیدا کرتے تھے اور جن کی بنا پر اس کو باطنیہ کا لقب دے دیا گیا لیکن یہ امر مشکوک ہے کہ یہ لقب کب اور کس زمانہ میں اس فرقہ کو دیا گیا اور آیا سب اسماعیلیہ اس لقب کے مستحق یا صرف ان کے بعض فروع جو مذہب کے ظواہر کو بالکل ترک کرتے تھے اور شریعت سے قطعی طور پر منحرف تھے۔ قرامطہ کے بارہ میں منصفانہ فیصلہ یہ ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ اسماعیلی

گروہ کا ایک رُکن تصور کئے جا سکتے ہیں اور اس تمام گروہ کو قرمطی کہنا فی الحقیقت ایک اہانت آمیز سلوک ہے چونکہ اسماعیلیہ مذہب کی سب سے مستند اور مستقل شکل وہ تھی جو اس نے فاطمی خلفاء کی تائید سے حاصل کی اس لئے اسماعیلیہ کو بسا اوقات فاطمیہ یا فاطمیین کے نام سے بھی ذکر کیا جاتا ہے۔ اسماعیلیہ کا ایک اور نام تعلیمیہ بھی ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ مذہب کے حصول و اخذ کے لئے ایک ہمہ دان معصوم امام کی تعلیم کو لابدی خیال کرتے تھے۔ لیکن اگر غائر نظر سے دیکھا جائے تو اس موضوع پہ ان میں اور عام شیعہ عقیدہ میں بہت کم فرق معلوم ہوتا ہے۔ جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ اسماعیلیہ عام شیعہ مسلک کے خلاف اپنی تعلیم کو صیغہ راز میں رکھنے کے حامی تھے۔ اس تعلیم میں ابتدا سے تین مختلف عناصر کی آمیزش معلوم ہوتی ہے۔ ایک عنصر تو "وہ یونانی فلسفہ" ہے جو نو افلاطونی تفسیر کے ساتھ مشرقی لباس میں ملبوس ہو کر ملت اسلامی میں جلوہ افروز ہوا تھا۔ اور جس کے دلدادگان کی فہرست میں اسماعیلیہ کے علاوہ متصوفہ، متکلمین اور فلاسفہ بھی شامل تھے۔

اسماعیلیہ اس فلسفہ کو ائمہ اہل بیت سے روایت کرتے تھے لیکن ساتھ ہی اس کو صرف خواص تک محدود رکھنے کے بھی قائل تھے۔ اور عوام کے لئے اس کو مضرت رساں سمجھتے تھے۔ دوسرا عنصر بعض غالی شیعہ عقائد تھے جو ان کو اور شیعہ فرقوں خصوصاً کیسانیہ سے دستیاب ہوتے تھے۔ تیسرا عنصر خالص سیاسی مصلحت تھا جس کے مقابلہ میں بسا اوقات مذہبی اور فلسفیانہ عناصر کو بالکل پس پشت ڈال دیا جاتا تھا۔ اسماعیلیہ سیاست کا مدعا عباسی خلافت کی تخریب و انہدام تھا۔ لیکن یہ خیال درست نہیں کہ اسماعیلی تبلیغ محض ایک انقلابی سازش تھی گویا کہ اس کو مذہب اور فلسفہ سے کوئی علاقہ ہی نہ تھا۔ اسماعیلی تعلیمات کے متعلق انتہائی بدگمانی کی صرف یہ وجہ ہے کہ اسماعیلیہ تحریک کا سب سے پہلا مظاہرہ قرامطہ کا خروج تھا اور ان کی مہمات کے دوران میں جو افعال اُن سے سرزد ہوئے وہ اس بات کا کافی ثبوت تھے کہ اس جماعت کے دل میں اسلام کا بہت کم ادب و احترام تھا۔ غالباً اس لامذہبی کی ایک وجہ وہ فلسفیانہ تعلیم تھی جو کچھ عرصہ قبل سے روایتی مذہب کی بنیادوں کو کمزور کرنے کی کوشش کر رہی تھی لیکن سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ قرامطہ کی صفوف اکثر جاہل نبطی کسانوں اور بدوی لٹیروں سے ترتیب دی گئی تھیں جو سوائے عام مسلمانوں سے تنفر کے اور کوئی مذہبی جذبہ اپنے دلوں میں نہ رکھتے تھے۔ افریقہ اور مصر کی فاطمی سلطنت اسماعیلی یا شیعہ عقائد کو اپنی رعیت سے بجبر منوانے پہ آمادہ نہ تھی۔ اور مذہبی تشدد کو ناروا خیال کرتی تھی۔ ممکن ہے کہ اس کی سیاست کی محرک اسماعیلیہ جماعت ہو لیکن اس جماعت کی حیثیت ایک خفیہ انجمن سے زیادہ نہ تھی۔ اور اس کو یہ جرأت نہ ہو سکتی تھی کہ اپنی کارروائیوں کو روز روشن میں

لئے۔ البتہ پوشیدہ طریقہ پر دعوت وتبلیغ کا سلسلہ عرصۂ دراز تک جاری رہا۔ اور اس کا اثر ہندوستان سے لے کر ہسپانیہ تک پہنچا۔ فاطمی خلافت کے قیام کی بدولت اسماعیلی مذہب میں اعتدال پیدا ہو گیا۔ خطبہ اور بعض دیگر رسومات میں شیعہ طریقہ رائج تھا۔ لیکن حلول وتفویض وغیرہ کی قسم کے غالی عقائد شمالی افریقہ کی گرم وخشک ہوا میں جڑ پکڑنے سے قاصر رہے۔ اس مذہبی رواداری کی بدولت فلسفیانہ ذوق کو نشوونما کے اچھے مواقع ملے۔ اور قاہرہ کا جامع ازہر اور دار الحکمہ علوم اسلامی کی ترویج کے لئے نہایت مفید ثابت ہوئے۔

بعض محققین کا خیال ہے کہ اسماعیلی تعلیم کا باطنی مقصد فلسفہ اور مذہب کو ہم آہنگ بنانا تھا۔ "تاکہ مسلمان اس دہریت اور الحاد سے محفوظ رہیں جو فلسفیانہ تجسس کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ خود اسماعیلی دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کے ائمہ نے جب یہ دیکھا کہ مسلمان "یونانی فلسفہ" کے تاثرات سے مغلوب ہو کر مذہب سے بیگانہ ہوتے جاتے ہیں تو انہوں نے اصول دین کی تائید میں متعدد رسائل تصنیف کئے اور تعلیم دینی کے مختلف مدارج قائم کئے "تاکہ نااہل اور کم فہم اشخاص فلسفہ کے تتبع سے گمراہ نہ ہو جائیں۔ ان رسائل سے مراد رسائل اخوان الصفا ہیں جو عربی ادبیات میں ایک نہایت بلند پایہ علمی تصنیف خیال کئے جاتے ہیں۔ اسماعیلیہ کا بیان ہے کہ ان رسائل کے مصنف احمد بن عبداللہ بن محمد بن اسمٰعیل بن جعفرؑ صادق ہیں۔ جو ان کے ائمہ مستورین میں شمار کئے جاتے ہیں۔ عام مؤرخین کہتے ہیں کہ اخوان الصفا ایک انجمن تھی جو بصرہ میں ۳۷۰ھ کے قریب نمایاں شکل میں موجود تھی اور یہ رسائل اس انجمن کے اراکین نے جن میں خصوصیت سے پانچ نام لئے جاتے ہیں مرتب کئے تھے یعنی زید ابن رفاعہ ابو سلیمان محمد البستی۔ ابوالحسن علی الزنجانی۔ ابو احمد المہرجانی اور العوفی۔ اگرچہ اخوان الصفا کا ظہور اسماعیلی تحریک کے آغاز کے تقریباً ایک صدی بعد ہوا۔ لیکن قرائن سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے عقائد کچھ عرصہ قبل سے رواج پا چکے تھے۔

انجمن کی رکنیت چار درجوں پر منقسم تھی اور یہ تقسیم اسماعیلیہ کی عام تنظیم اور تدریجی تعلیم سے مشابہت رکھتی ہے۔ رسائل کی مجموعی تعداد اکیاون ہے اور ان میں سے آخری رسالہ جو جامعہ کے عنوان سے موسوم ہے تمام رسائل کی تعلیم کا مغز یا خلاصہ ہونے کا دعویٰ رکھتا ہے۔ اسماعیلیہ کی روایت کی تصدیق کا انحصار زیادہ تر اس جامعہ کے اصلی یا جعلی ہونے پر ہے کیونکہ جن یورپین محققین نے اس کو مطالعہ کیا ہے وہ اس کو اسماعیلی تصنیف قرار دینے پر متفق ہیں۔ ان میں سے ایک (ایم۔ پی۔ کاسانوا) کہتا ہے کہ "میں اس قول کی صداقت کا یقین رکھتا ہوں کہ رسائل اخوان الصفا میں اسماعیلیہ کی فلسفیانہ تعلیمات تمام وکمال موجود ہیں۔ اور ان کے مطالعہ سے انسان سمجھ سکتا ہے کہ سنجیدہ طبائع

کیونکہ اس تعلیم سے توقع پیدا ہوتی تھی۔ ایک امام مستور کے عقیدہ کا اضافہ جو کسی روز نمودار ہو کر دنیا میں عالمگیر فلاح و بہبودی کو رواج دے گا مسیحی اور افلاطونی تخیلات کے اختلاط کا نتیجہ تھا۔ جب تک امام حالت ستر میں ہے اس عقیدہ میں ایک رازداری کا عنصر شامل ہے جس کا ذوق اکثر رفیع الخیال انسانوں میں پایا جاتا ہے۔ دہریت اسماعیلیہ کے خلاف الحاد و بداخلاقی کے جو الزامات ان کے مخالفین نے وارد کئے ہیں وہ بالکل نادرست اور بیجا ہیں ابن تیمیہ کا یہ فتوی کہ اسماعیلی تلقین کا آخری درجہ البلاغ الاکبر خالق کی ہستی سے انکار تھا حقیقت سے دور ہے کیونکہ اس رسالہ جامعہ میں جسے اسماعیلی تعلیم کا تکملہ خیال کرنا چاہیئے جس عقیدہ کا اظہار کیا گیا ہے وہ بہت خالص۔ بہت بلند اور بالکل صاف ہے اس کا مطمح نظر ایک قسم کی وحدت وجود ہے جو بالکل دہریت کی قطعی منافی ہے۔ یہ وحدت کائنات کے اجزا کی ہم آہنگی پر مبنی ہے۔ اور یہ ہم آہنگی خالق کی مشیت کا نتیجہ ہے۔ اور اس کو حسن ازلی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔"

دیگر یورپین محققین نے رسائل اخوان الصفا کا بنظر امعان مطالعہ کیا ہے اس رائے کا اظہار کرتے ہیں کہ رسائل کی تعلیمات اور فلسفہ میں کوئی جدت خیال نہیں پائی جاتی۔ اکثر خیالات فارابی اور نوافلاطونی فلاسفہ کی تعلیم سے مستعار لئے گئے ہیں کسی قدر تصوف کا بھی رنگ پایا جاتا ہے لیکن اصلی تصوف اور رسائل کی تعلیم میں بہت بڑا فرق ہے۔ دونوں کا مقصد تزکیہ نفس ہے لیکن تصوف زہد و اتقا و مجاہدات روحانی کو اس کے حصول کے صحیح ذرائع قرار دیتا ہے۔ اخوان الصفا عقل و علم کی ضرورت پر زور دیتے ہیں اس غرض کو پورا کرتے ہیں۔ اسماعیلیہ کا عقیدہ تھا کہ ایک مامور من اللہ امام کی تعلیم کو معرفت الہی اور علم حقیقی کا واحد ذریعہ سمجھتے ہیں۔ برعکس اس کے صوفی طالب کے ذاتی کشف و وجدان پر اس کی روحانی ترقی کو منحصر کرتے ہیں۔ چونکہ متاخرین صوفیہ کو فارابی اور اخوان الصفا دونوں کی تعلیمات سے کم و بیش مستفید ہونے کا موقعہ حاصل تھا۔ ان کے تصوف میں تورع اور ضبط نفس کے پہلو بہ پہلو ایک ایسے علم کے حصول کا خیال بھی موجود ہے جو عقل انسانی سے بالاتر تصور کیا جاسکتا ہے۔ اور جس کو وہ علم حقیقت یا عرفان کہتے ہیں۔

اسماعیلیہ اور تصوف کے روابط

اخوان الصفا کی تعلیمات محمد ابوالقاسم المجریطی الاندلسی (متوفی سنہ ۳۹۵-۹۶ھ) کی تصانیف کے توسل سے اندلس اور افریقہ تک رائج ہوگئی تھیں۔ اور ان کا اثر نہ صرف اسپین کے عربی فلسفہ اور یورپ کے لاطینی فلسفہ میں محسوس ہوتا ہے بلکہ قوی گمان ہے کہ شیخ محی الدین ابن عربی جو متاخرین صوفیہ کے امام ہیں۔ ان تعلیمات سے کم و بیش متاثر تھے اور تصوف کی وہ تصویر جو ان کے اقوال میں نظر آتی ہے ایک حد تک اخوان الصفا

کے تخیلات کا عکس ہے۔ شاید یہی وجہ ہو کہ بعض اسماعیلیہ شیخ موصوف کو اپنے [illegible] داعیوں میں شمار کرتے ہیں لیکن یہ دعویٰ تاریخی ثبوت سے عاری اور خیالات پر مبنی ہے۔ [illegible] وہ لوگ اسماعیلیہ شیخ فرید الدین عطار اور دیگر فلاسفہ اور صوفیاء کے بارہ میں بھی کرتے ہیں۔ اس کی تہ میں جو حقیقت ہے وہ اسقدر ہے کہ اسماعیلیہ اور یہ لوگ ایک ہی خم کے بادہ کش تھے۔ یعنی یہ کہ [illegible] یونانی فلسفہ اور تصوف کی بنیاد تھے اسماعیلی باطنی تعلیم کو اپنی عقیدہ شمار کرتے تھے۔ فرق [illegible] نظریات کو مذہبی رنگ میں پیش کرتے تھے۔ فلسفی معقولات کے پیرایہ میں ان [illegible] مانتے تھے اور اسماعیلیہ ان کو امامت کے مسئلہ کے ساتھ مخلوط کر کے اپنی سیاسی اغراض کا ممد و معاون بناتے تھے۔ متصوفہ اور اسماعیلیہ دونوں اس روش پر متفق تھے کہ اس قسم [illegible] کے لئے ناموزوں ہیں اور دونوں کی کوشش تھی کہ انسانوں کو ان مسائل سے آگاہ کرنے سے قبل [illegible] کا پابند بنا دیا جائے تاکہ وہ اس مضر اور مخرب اثر سے محفوظ رہ سکیں جو یہ مسائل [illegible] ڈال سکتے ہیں۔ صوفی ضبط و قاعدہ عموماً انفرادی اور وجدانی یا مذہبی نوعیت رکھتا تھا۔ اسماعیلی آئین سیاسی اور وجدانی یا مذہبی نوعیت رکھتا تھا۔ اسماعیلی آئین سیاسی اور اجتماعی [illegible] چھٹی صدی ہجری میں اسماعیلی اور متصوفہ خیالات کے مابین عمل و ردِ عمل جاری تھا۔ اسماعیلی [illegible] کی ترکیب اور ان کے مختلف مدارج کی ترتیب میں دخیل کار تھی۔ اسماعیلی اپنے نظریہ امامت کو جو ایک خالص سیاسی مسئلہ تھا صوفی روحانیات سے تقویت دیتے تھے۔ بسا اوقات دونوں وہی اصطلاحات استعمال کرتے تھے لیکن ان کے معانی میں اختلاف تھا۔

یہ ایک دلچسپ سوال ہے کہ فریقین میں سے کون سا فریق دوسرے کا زیادہ مرہونِ احسان ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اسماعیلیہ محض عوام کو فریب دینے کے لئے صوفی [illegible] کرتے تھے۔ دیگر اشخاص کا خیال ہے کہ اسماعیلی نظام تخیل ایک [illegible] تھے۔ اس سوال کو سمجھنے کے لئے متصوفہ اور اسماعیلیہ دونوں کے عقائد [illegible] کرنے کی ضرورت ہے۔ فی الحال اتنا جاننا کافی ہے کہ ابتدا سے صوفی اور اسماعیلی [illegible] باہم تعلق رہا ہے۔ اگر کوئی اور وجہ مماثلت نہ بھی پائی جائے تو یہ مشابہت کیا کچھ کم ہے کہ دونوں مذہب کے ظاہر و باطن میں تمیز کرتے ہیں۔ اور دونوں اہل باطن ہونے کے مدعی ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ بہت سے تفصیلی عقائد بھی دونوں میں مشترک ہیں۔ مثلاً شیخ ابوالحسن اشعری غلاۃ شیعہ کے [illegible] عقائد پر بحث کرتے ہوئے ایک گروہ صوفیہ کا ذکر کرتے ہیں۔ جو حلولیہ کے نام سے موسوم تھا اور ان

کے زمانہ میں موجود تھا۔ یہ گروہ اللہ تعالیٰ کے مخلوق میں حلول کرنے کا قائل تھا۔ حضرت حسین بن منصور الحلاج کو ان کے مخالفین قرمطی کہتے تھے اور یہی خیال ان کے قتل کا محرک ہوا۔ جو تعلیم مخفی ہونے کا دعویٰ کرے اور مبہم اصطلاحات میں اپنے آپ کو مستور بنائے اس کے متعلق ہر قسم کی بدگمانی کا امکان پیدا ہو جاتا ہے۔

پیشتر بیان ہو چکا ہے کہ اوائل صوفیہ مذہب کے باطن سے صرف یہ مراد رکھتے تھے کہ اعمال شرعی کو محض رسمی طور پر نہ ادا کیا جائے۔ بلکہ ان مقاصد کو حاصل کرنے کی کوشش کی جائے۔ جن کے حصول کے لئے وہ اعمال وضع کئے گئے ہیں یعنی یہ کہ نیت کو عمل سے جدا نہ کیا جائے۔ آیاتِ قرآنی کی تاویل کے وہ اس حد تک قائل تھے کہ الفاظ کے محض لغوی مفہوم پر اکتفا نہ کیا جائے بلکہ ان کے معانی پر غور و فکر کیا جائے اور ان حقائق کی تلاش کی جائے جن پر عقائد و اعمال منحصر ہیں اور جو بسا اوقات تشبیہ استعارہ کے طور پر الفاظ میں بیان کئے گئے ہیں۔ لیکن ان متقدمین کے وہم و گمان میں بھی یہ بات نہ گزری ہو گی کہ کسی زمانہ میں ظاہر پرستی سے انحراف اس درجہ کو پہنچ جائے گا کہ غیر مشروع افعال کا ارتکاب ہی دینداری تصور کیا جائے گا اور آیاتِ قرآنی کے الفاظ کو ان کے صریح مفہوم سے منقطع کر کے ایسی تاویلات کی جائیں گی جو اسلام کے بنیادی عقائد کو بالکل مسخ اور اس کے اخلاقی تعلیمات کو سراسر ملحد کر دیں گی۔ تصوف کو دورِ ایام کے بعد یہ تمام عوارض لاحق ہو گئے۔ اس تغیر کے اسباب کو سمجھنے کے لئے تصوف کے تاریخی ارتقا کی جانب متوجہ ہونا ضروری ہے۔



باب ششم

تصوّف کے ماخذ اور مدارج

تصوّف کے آغازی کوائف

اسلام میں قرآن مجید کو سنت رسول پر ہر حالت میں تقدیم حاصل ہے۔ اور اس لئے متصوفہ کا یہ دعویٰ ہے کہ اُن کے مخصوص عقائد و نظریات کا سب سے اعلیٰ اور سب سے اوّل ماخذ یہ مقدّس کتاب ہے۔ اس کے مان لینے میں کوئی تامل نہیں ہو سکتا کہ قرآن مجید میں متعدد مواقع پر ایسے استعارات اور اشارات پائے جاتے ہیں جو رموز و اسرار کی متلاشی طبائع کے لئے فکر و تخیل کا سرمایہ بن سکتے ہیں۔ اکثر مفسرین ان اشارات کی توضیح سے گریز کرتے ہیں۔ اور ان کو متشابہات کہہ کر اپنی لاعلمی کا اقرار کر لیتے ہیں۔ معترض کہہ سکتا ہے کہ وہ آیات جن پر صوفی انحصار کرتے ہیں تعداد کے لحاظ سے بہت قلیل ہیں اور صوفیوں نے ان کے معانی بیان کرنے میں قیاس آرائی کو بہت دخل دیا ہے لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہیئے کہ بعض ایسے مسائل بھی جو مسلمہ طور پر قرآن مجید کی تعلیم کا اصل اصول ہیں مثلاً مسئلہ توحید اور تسلیم و رضا صوفیاء کے خاص مطمح نظر رہے ہیں اور ان کی عملی رہبانیّت جو ان کے مخالفین کا سب سے بڑا محل اعتراض ہے۔ در حقیقت قرآن مجید کی تعلیم کی منافی نہیں۔ قرآن مجید مسیحی راہبوں کی دینداری اور خدا پرستی کا معترف ہے۔ صرف ان کی افراط و تفریط اور ریاکاری کی مذمت کی گئی ہے۔ خود جناب رسالت مآب صلعم کے زمانہ میں اصحاب صفہ کا وجود جو سوائے جہاد و تبلیغ کے اور کسی تکلیفات دنیوی کے پابند نہ تھے۔ صوفیا کے ترک دنیا اور نفس کشی کے جواز کے لئے کافی ہے۔

لقب صوفی کی اصل و ماخذ کے متعلق کسی قدر اختلاف رائے ہے بعض مصنفین تو ان اصحاب صفہ ہی کے نام سے اس لقب کو ماخوذ قرار دیتے ہیں اور لوگ صوفی کو صفا سے منسوب کرتے ہیں۔ یا اس کی اصل یونانی لفظ "صوفیا" کو قرار دیتے ہیں جس کے لغوی معنی عقل و دانش ہیں اور جو لفظ فلسفہ کی ترکیب میں شامل ہے لیکن یہ اور اسی قبیل کی اور تعلیلات تحقیق سے عاری ہیں۔ اور صحیح خیال یہی ہے

کہ صوفی صوف سے مشتق ہے جس کے معنی موٹا بغیر بُنا ہوا اُون یا پشم کے ہیں۔ صوف کا لباس ابتدا میں عجز و انکسار کی علامت کے طور پر استعمال ہوتا تھا۔ اور تیسری صدی ہجری تک گروہ درویشاں کا مخصوص لباس نہ تھا۔ بلکہ اس گروہ کے بعض افراد اسے ایک ذاتی صفت کے طور پر اختیار کر لیتے تھے۔ حج بیت اللہ کے موقعہ پر بھی بعض لوگ اسے پہنتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سنین اوائل میں اس قسم کا لباس کبھی ایک بدعت خیال کیا جاتا تھا۔ بعض فقیہ اس کو عجز و انکسار کی بجائے غرور و تکبر کا جامہ خیال کرتے تھے اور اس کو نصرانیت کی تقلید قرار دیتے تھے۔ فرقد سبخی خواجہ حسن بصری کے مرید تھے۔ ایک مرتبہ حماد ابن سلمہ نے ان کو طنزاً یہ فہمائش کی تھی کہ اپنی نصرانیت کو ترک کرو۔ ایک اور فقیہ کا قول ہے کہ میں اپنے رسولؐ کی سنت کو زیادہ عزیز رکھتا ہوں۔ جو سوتی کپڑے کا لباس پسند فرماتے تھے۔ لیکن صوفیائے کرام صوف کی بہت قدر کرتے تھے۔ چنانچہ ابن دینار کے متعلق روایت ہے کہ وہ اس سے اس لئے محترز رہتے تھے کہ وہ اپنے خیال میں اس صفائے باطن سے محروم تھے جو اس لباس کے لئے ضروری ہے۔ ثوری صوف پہنتے تھے لیکن ایک امامیہ روایت میں جو سیدنا جعفرؓ (صادق) سے منسوب کی جاتی ہے ان کے اس فعل کو ریاکاری سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور یہ کہا گیا ہے کہ صوف کے نیچے وہ ریشم کا لباس پہنتے تھے۔ رفتہ رفتہ صوف کی عزت و توقیر بڑھ گئی۔ اور اس کو پہلے حضرت موسیٰؑ اور بعد میں خود حضرت پیغمبر صلعم سے نسبت دے دی گئی۔ عام طور پر اس کو تقویٰ اور دینداری کا جامہ سمجھا جانے لگا اور وہ متصوفہ جو عجز و انکسار کے معاملہ میں غلو کے اظہار کے متمنی تھے۔ صوف سے گزر کر دلق مرقع یعنی گدڑی کو پسند کرنے لگے۔

کہا جاتا ہے کہ اسلام میں پہلا شخص جو صوفی کے لقب سے مشہور ہوا ابو ہاشم عثمان بن شریک کوفی تھے جن کی وفات ۱۶۰ھ کے قریب (اغلباً) واقع ہوئی۔ ان کے علاوہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اور بھی بہت سے اشخاص کے ناموں کے ساتھ یہ لقب سننے میں آیا ہے۔ جن میں سے بعض نہ زیادہ ممتاز افراد کے نام درج کئے جاتے ہیں۔ جابر ابن حیان اور اس کا تلمیذ صالح ابن علوی جو علم کیمیا کے ماہر تھے حضرت ابن ادہم کے مرید ابراہیم ابن البنار خراسانی۔ ابو جعفر جو عبدالصمد رقاشی کے مرید تھے۔ عیسیٰ ابن ہشیم جو معتزلہ گروہ میں شامل تھے۔ ابو حمزہ محمد ابن ابراہیم اور ابو عبداللہ احمد بن عبدالجبار جنہیں محاسبیؒ سے

۱؎ حارث بن اسد المحاسبی ۱۶۵ھ کے قریب بصرہ میں پیدا ہوئے۔ عمر کا بیشتر حصہ بغداد میں گزارا اور تقریباً ۲۴۳ھ میں انتقال فرمایا۔ ان کی دینیات میں تصوف کا رنگ پایا جاتا ہے اور اکثر یورپین محققین ان کو صوفی بلکہ متقدمین صوفیا کے گروہ کا سرخیل قرار دیتے ہیں۔

فن تلمذ حاصل تھا۔ ابوالحسن احمد ابن ہرمز جن کا انتقال بغداد میں ۳۰۳ھ کے قریب واقع ہوا۔ محمد ابن ہارون جو مشہور امامیہ عالم سنانی کے استاد ہیں۔ یہ سنانی وہی بزرگ ہیں جن سے ابن بابویہ نے تحصیل علم کیا تھا۔ ابوعبداللہ شیعی جو اسماعیلیہ فرقہ کا مشہور داعی تھا۔ مغرب میں فاطمی خلافت کا قیام اسی شخص کے ساعی کا نتیجہ تھا۔ لیکن ۲۹۷ھ میں اوّل فاطمی خلیفہ عبداللہ (عبیداللہ) المہدی نے اس کو قتل کروا دیا۔

اس مختصر فہرست کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صوفی کا لقب مختلف فرقہ اور مشرب کے آدمیوں کے لئے عام تھا اور اس قاعدہ سے بعض محققین نے یہ قیاس کیا ہے کہ شاید ابتدا میں صوفی کی کوئی ایک وجہ تسمیہ نہ تھی۔ مثلاً ان کا گمان ہے کہ جابر ابن حیّان جیسے کیمیا دان اس لئے صوفی کہلاتے تھے کہ عوام ان کے متعلق یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ ان کو کبریت احمر کے تصفیہ کا راز معلوم تھا۔ جو فن کیمیا کا منتہا تصور کیا جاتا تھا۔ یا یہ کہ ان کو یونانی لفظ "سوفیا" کی رعایت سے صوفی کہا جاتا ہے۔ جس کا مفہوم عقل و دانش ہے لیکن یہ سب توجیہات صوفی اور صوف کے باہمی نسبت کے مقابلہ میں بالکل ضعیف نظر آتی ہیں۔ صوفیاء کی اوّل خانقاہ ۱۲۰ھ کے قریب رملہ میں قائم ہوئی جو ارض فلسطین میں واقع ہے۔ ابوہاشم کوفہ سے آکر اسی خانقاہ میں مقیم ہوئے تھے اور ان کے بعد غالباً ابوعباد جو ابن ادہم کے مرشد تھے اور ابوجعفر قصاب بھی یہیں رہتے تھے۔ ۲۳۰ھ کے قریب ایک اور خانقاہ یروشلم میں بھی موجود تھی۔ اور اسی زمانہ میں تصوف کی تعلیم کے لئے قاہرہ اور بغداد میں منبر قائم کئے گئے۔ قاہرہ میں یحییٰ رازی درس دیتے تھے اور بغداد میں ابوحمزہ۔ چونکہ خانقاہوں کی رسم فلسطین سے شروع ہوئی۔ یورپین مورخین اس کو مسیحی اثرات کا نتیجہ خیال کرتے ہیں۔ اور تصوف کے اس آغازی دور کو مسیحی رہبانیت کی تقلید کا دور کہتے ہیں۔ اس کے بعد وہ دو اور دور قرار دیتے ہیں یعنی نو افلاطونی فلسفہ کا دور اور ہندی فلسفہ کا دور جن کی کیفیت ان کے مواقع پر بیان کی جائے گی۔ فی الحال اس قول کا اعادہ کافی ہے کہ زہد و تقویٰ کسی خاص مذہب کی ملکیت نہیں۔ اور تصوف کا دار ایسے نفسیاتی عناصر پر ہے جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں۔

تصوف کی ابتدائی حالت کچھ تذکرہ پہلے ہو چکا ہے۔ صوفیاء اس ذکر کو صحابہ رسول ؐ سے آغاز کرتے ہیں۔ مورخانہ دیانت مجبور کرتی ہے کہ خلفائے ثلاثہؓ۔ حضرت بلالؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کے راہبانہ ذوق کی اکثر روایتوں کو غیر مستند قرار دیا جائے لیکن صحابہ کے بعض اقوال ایک حد تک صوفیاء کے دعاوی کی تائید کے لئے مفید ہو سکتے ہیں۔ مثلاً حضرت ابوالدرداءؓ کے متعلق مروی ہے کہ وہ تفکر کی تلقین کرتے تھے اور تقویٰ کو چالیس سال کی عبادت پر ترجیح دیتے تھے۔ حضرت ابوذر غفاری امیر معاویہ اور اس کے دنیا پرست درباریوں کے علی الرغم زہد و ترک دنیا کے مواعظ بیان کرتے تھے۔ اور ان کی یہ

عادت سیدنا علیؓ کے حقوق کی حمایت کے ساتھ مل کر ان کے دمشق سے اخراج کا باعث ہوئی۔ صوفی روایات حضرت اویس قرنی کے مناقب سے لبریز ہیں۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جناب رسالت مآب نے خود ایک موقعہ پر ان کے تقدس کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی تھی کہ مجھے یمن سے اس کی خوشبو آتی ہے۔ یہ بھی روایت ہے کہ وہ رسولؐ کے نادیدہ عاشق تھے۔ آنحضرت کے انتقال کے بعد یمن سے حجاز آئے اور جنگ صفین (۳۱ھ) میں سیدنا علیؓ کے ہمراہ جہاد کرتے ہوئے شہید ہو گئے۔ روایت ہے کہ اس جنگ کے زمانہ میں آٹھ زہاد اپنے معاصرین میں معروف تھے۔ جن میں سے چار اویس قرنی۔ ربیع ابن خثیم۔ حریم ابن حیان اور عامر ابن قیس۔ سیدنا علیؓ کے شریک حال تھے۔ دو مسروق ابن الجدعہ اور ابو مسلم خولانی امیر معاویہ کے طرفدار تھے اور دو خواجہ حسن بصری اور اسود ابن یزید نخاعی جنبہ داری سے محترز تھے۔ اس روایت میں سب سے دلچسپ چیز خواجہ حسن بصری کی مفروضہ روش ہے۔ کیونکہ یہ وہی بزرگ ہیں جن کو عام صوفی خیال کے مطابق سیدنا علیؓ نے وہ علم لدنی ودیعت فرمایا تھا جو انہوں نے حضرت پیغمبر صلعم سے اخذ کیا تھا لیکن چونکہ یہ تمام روایات تاریخی معیار سے مستغنی ہیں۔ اس تناقض پر غور و فکر کرنا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ جنگ صفین کے بعد زہاد کی جماعت میں روز افزوں اضافہ ہونے لگا۔ بکاؤن۔ قرار اور قصاص بھی اسی جماعت کے مختلف نام ہیں۔ یہ جماعت فرائض ملی کے ترک کو زہد و تقویٰ کا لازمہ نہ تصور کرتی تھی۔ بلکہ اپنے اوقات کا بیشتر حصہ وعظ و نصیحت میں صرف کرتی تھی۔ جس طرح اسماعیلیہ کے تبلیغی ادارے عالم اسلامی میں یونیورسٹیوں کے قیام کا سبب ہو گئے اسی طرح ان زہاد و قصاص کے موعظانہ مساعی جو تصنع اور آورد سے بالکل پاک تھے۔ اسلامی دینیات و تصوف کی بنیاد بن گئے۔ لیکن تصوف کا وسیع خرمن تمام علوم اسلامی کی خوشہ چینی سے تیار ہوا ہے مسلمانوں کا علمی ذوق روز اوّل مختلف مقاصد کا متلاشی تھا اور پہلی صدی ہجری ہی میں بہت سے علوم کی ابتدا ہو چکی تھی۔ تفسیر۔ حدیث۔ فقہ۔ صرف و نحو کم و بیش سب اسی زمانہ سے شروع ہوتے ہیں۔ خوارج۔ مرجیہ۔ جبریہ اور قدریہ کے مباحثات کے دوران میں بہت سے اصول و عقائد متشکل ہو چکے تھے۔ اور تخیلات و اصطلاحات کا ایک معتدبہ ذخیرہ فراہم ہو چکا تھا۔ جس کو تصوف اپنے طور پر استعمال کر سکتا تھا لیکن جس علمی مطالعہ نے تصوف پر سب سے زیادہ اثر کیا وہ اس فلسفہ کا مطالعہ تھا۔ جو عرف عام میں یونانی فلسفہ کے نام سے مشہور تھا۔ اور جس کا ذکر ان صفحات میں پیشتر بھی کئی مرتبہ آچکا ہے۔

تصوف اور یونانی فلسفہ

یہ فلسفہ نہ تو خالص یونانی دماغوں کی پیداوار تھا کیونکہ اس میں بعض ایرانی عناصر بھی شامل تھے۔ اور نہ اس کو نوافلاطونی اشراقیت کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس نے بہت سے مسیحی اور بدھ مت (ناستک) اور مانوی تخیلات کو اپنی ترکیب میں جذب کر لیا تھا۔ ارض شام کی نام نہاد

صابی جماعت اور ایران کے مزدکی گروہ کا براہِ راست اسلامی تصوف سے بہت کم علاقہ ہے۔ ان کا جو کچھ اثر بھی ہوا ہے وہ اسی "یونانی فلسفہ" کے توسل سے ہوا ہے۔ جو شروع میں ارامیک زبان میں تعلیم کیا جاتا تھا۔ اور بعد میں عربی زبان میں ترجمہ ہو گیا۔ غالی شیعیت میں یہ اثر ناستک خیالات کی آمیزش کے ساتھ نمایاں ہوا لیکن اہل سنت و جماعت بھی اس سے محفوظ نہ رہ سکے کیونکہ سنی دینیات کا وہ حصہ جو ماوراء الطبعیات سے تعلق رکھتا ہے اسی فلسفہ کا مرہون نظر آتا ہے۔ جو لوگ تصوف کو فقط اہل ایران کا ساختہ پرداختہ خیال کرتے ہیں وہ دراصل تنگ نظری سے کام لیتے ہیں۔ ان کا دعویٰ بالاختصار یہ ہے کہ اسلام ایک سامی مذہب ہونے کی وجہ سے آریائی طبائع کے مخالف اور ان کی روحانی تشفی کے لئے ناموزوں تھا لیکن جب مجبوراً ایرانیوں کو یہ مذہب اختیار کرنا پڑا تو انہوں نے اس کو مسخ و محرف کر کے اپنے مزاج کے موافق عقائد ایجاد کر لئے جو بظاہر اسلام کی تفسیر معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن بباطن اس کی تخریب و تردید پر مبنی ہیں تشیع و تصوف دونوں اسی نوع کے عقائد ہیں۔ اور دونوں کے موجد اہل ایران ہیں۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ تشیع کے بارہ میں یہ دعویٰ کیا وزن و وقعت رکھتا ہے۔ اور تصوف کے متعلق بھی ہم کو اس دعویٰ کو تسلیم کر لینے کی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی۔ جہاں تک اس کا انحصار سامی اور آریائی اقوام کے نسلی اور طبعی اختلاف پر ہے یہ ماننا پڑتا ہے کہ وہ ایک ضعیف اور پادر ہوا نظریہ سے بیشتر کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ بیان ہو چکا ہے کہ شیعیت بھی جس کو ایرانی نژاد تصور کیا جاتا ہے۔ دراصل ایران میں عربی افواج کے ساتھ داخل ہوئی تھی اور نیز یہ خیال بھی بعید مشکوک ہے کہ ساتویں صدی میں ایران کی آبادی بالکل یا زیادہ تر آریائی نسل سے تعلق رکھتی تھی کسی شخص کے نام کے ساتھ ایرانی نسبت کی تعلیق اس کے ایرانی (آریائی) نسل سے ہونے کا کوئی قطعی ثبوت و شہادت نہیں بہم پہنچاتی۔ دورِ حاضر کی تورانی تحریک کے علمبردار جس کا ایک زمانہ میں ترکی میں بہت چرچا تھا اسی قبیل کی دلائل کی بنا پر فارابی۔ ابن سینا۔ بخاری اور زمخشری کو تورانی الاصل قرار دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ وہ برگزیدہ مسلمان مفکرین جو سلسلہ طور پر ایرانی الاصل تھے۔ اسلام کو ہمہ گیر فطرت کی بدولت اپنی روشن خیال کو قومی اور نسلی اثرات سے بالاتر رکھنے کے عادی تھے اور ان کے اقوال و افعال سے کہیں یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ اسلام کی عالمگیر اخوت کے مقابلہ میں اپنی قومی عصبیت کو تقویت دینے کے متمنی تھے۔ اگر ان کی تحریرات کو ان کے دلی خیالات کا ترجمان سمجھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے مسلمان ہونے کو ایک ایسا شرف و افتخار خیال کرتے تھے کہ اس کے مقابلہ میں ان کی ایرانی ایجاد ہونے کے ثبوت میں پیش کی جاتی ہے۔ آریائی اور سامی زبانوں کی خصوصیات پر مبنی ہے۔ لیکن اس کا ماحصل صرف یہ ہے کہ اگرچہ بعض سامی السنہ فلسفیانہ خیالات کی تشریح و تبیین کے بارہ میں

صفحہ ۲۴۹ روزنشا۔ ۱۰ انگلیلو رہا لکا ہاریجہ کھڑ۔ ایک ابجد دلیا۔ حلقہ ف سکے ایرانیز

بعض آریائی زبانوں سے فی الواقعہ فروتر معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جو زبانیں وحی والہام کی ترجمان ہو سکتی ہیں۔ ان کو متصوفانہ خیالات کے اظہار سے قاصر تصور کرنا ایک مضحکہ خیز قیاس ہے۔ اسلامی تصوف کی بنا قرون اولیٰ کے مسلمانوں نے ڈالی اور اس کی تعمیر میں جن خارجی عناصر نے خشت و سنگ کا کام دیا۔ ان میں سب سے اول مسیحی رہبانیت تھی جو اسلامی نقطہ نظر سے کوئی مذموم شے نہیں ہے۔ ابھی ذکر ہو چکا ہے کہ سب سے اوّل صوفی خانقاہیں ارضِ فلسطین میں قائم ہوئیں جو مسیحی رہبانیت کا ایک مرکز تھا اور صوفیوں میں خرقہ و سبحہ[1] کا رواج بھی مسیحی راہبوں کی تقلید کا نتیجہ ہے۔ دوسرا نہایت اہم خارجی عنصر یہی یونانی فلسفہ ہے جس کی کچھ کیفیت اسماعیلی تحریک کے ضمن میں بیان ہو چکی ہے۔

اسلام میں اس فلسفہ کی درآمد یہودیوں اور قبائلِ ودیا فت عیسائیوں کے توسل سے ہوئی اور ان دو اقوام کے علاوہ ایک تیسرا ذریعہ حران کی وہ مشرک آبادی تھی جو اس وقت تک اپنے آبائی مذہب پر قائم تھی۔ ان لوگوں کو ۱۴۸ھ اور ۱۵۹ھ میں مسلمانوں کے مذہبی تشدد کو برداشت کرنا پڑا تھا۔ اِس سے بچنے کی انہوں نے یہ تدبیر اختیار کی کہ اپنا نام صابی قرار دیا۔ اور دعویٰ کیا کہ ہم ان موحد صابیوں کے باقیات ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں ہے۔ خلیفہ مامون نے ان کے دعویٰ کو تسلیم کر لیا اور ان کا شمار اہل کتاب میں ہونے لگا۔ دوسری صدی میں تو مسلمان عموماً فلسفہ سے سوء ظن رکھتے تھے اور اس کا مطالعہ بعض جری اشخاص تک محدود تھا۔ جن کو اور لوگ زندیق کہتے تھے۔ لیکن تیسری صدی میں اس نے خاصی مقبولیت حاصل کر لی۔ ایک شخص یزید ابن ابیسہ نامی نے ایک کتاب میں اصلی اور خالص صابی مذہب کے قریبی ظہور کا اعلان کیا جس کو واسط اور حران کو دونوں قسم کی صابیت سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ اور جس کا مقصد تمام مذاہب اور ملل کو ایک مرکز پر جمع کرنا تھا۔ یزید خود غالباً خارجی الاصل تھا۔ لیکن بادی النظر میں اس کا اور اسماعیلی تحریک کا مقصد ایک معلوم ہوتا ہے اور دو سو سال تک اسماعیلیہ داعیوں کی وساطت سے اس فلسفیانہ صابیت کی تبلیغ تین مختلف جوانب میں نہایت مستعدی کے ساتھ جاری رہی۔ ایک طرف تو علمی تحقیق و تجسس اس کا مآل کار تھا۔ دوسری جانب اس کا مدعا ایک ایسے نظام مذہبی کی تکوین تھی جس میں مختلف عقائد کو باہم مربوط کر کے بتدریج ایک متصوفہ اور موحدانہ نظریہ کائنات تک رسائی حاصل کی جا سکے۔ تیسری سمت اس تحریک کا منشا یہ تھا کہ افراد کاسبہ کے مختلف طبقات کی ان کے حرفہ اور پیشہ کے لحاظ سے ایسی تنظیم پیدا کی جائے جو ضرورت کے وقت اسماعیل (فاطمی) امامت کا آلہ کار بن سکے۔ اس قسم کی تبلیغ کے لئے رواداری اور مساوات

---

[1] بعض محققین کا خیال ہے کہ عیسائیوں نے تسبیح (رسن) کا استعمال بدھ مذہب کے لوگوں سے سیکھا تھا۔

لازمی شرائط تھیں۔ اور ان کا مظاہرہ رسائل اخوان الصفا کی فلسفیانہ تعلیم حکیم ناصر خسرو کے مبلغانہ مساعی اور حسن ابن صباح کی سیاسی حکمت عملی میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے۔ محاربات صلیبی کا ایک سبب حضرت مسیحؑ کے مفروضہ مرقد کا انہدام تھا جس کا ذمہ دار ایک فاطمی خلیفہ کا دینی تعصب تھا۔ ان جنگوں نے فاطمی خلافت اور اسماعیلی تحریک کو ضعیف کر کے سنی مذہب کو جو ان کی بدولت معرضِ خطر میں تھا۔ محفوظ و مستحکم کر دیا لیکن فاطمیہ کا علمی ذوق مشرق سے مغرب کو منتقل ہو گیا اور یورپ کی قدیم یونیورسٹیوں کا قیام اس کی عملی نمود تصوّر کیا جا سکتا ہے۔

اب ہم اس سوال کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ اس فلسفیانہ صابیت اور اسماعیلی تبلیغ کا اسلامی تصوف پر کس قدر اثر ہوا ہے۔ تیسری صدی ہجری میں جب ان تعلیمات کو اوّل مرتبہ ایک دوسرے سے روشناس ہونے کا موقع ملا۔ صوفیا ر اپنے جداگانہ عقائد اور مخصوص اصطلاحات وضع کر چکے تھے۔ چوتھی صدی ہجری میں تصوف فلسفیانہ اور باطنی اثرات قبول کرنے لگا۔ روح کے تخیّل کو شخصی صفات سے معرا کرنے کا میلان پیدا ہو گیا۔ میثاق و معراج جن کا قرآن میں ذکر آتا ہے اسماعیلی نمونہ کی تاویلات کے مورد بن گئے۔ خصوصاً میثاق سے یہ عقیدہ پیدا کر لیا گیا۔ کہ نفوس انسانی نور ازلی کے لمعات ہیں۔ جو آخر کار اسی نور میں جذب ہو جاتے ہیں۔ صوفی وصال یعنی روح اور خدا کے اتحاد کو معراج کی تفسیر قرار دیا گیا۔ حلاج سہروردی غزالی وغیرہم تین سو سال تک تصوف کو ان خارجی اثرات کی لوث سے پاک رکھنے کی کوشش کرتے رہے لیکن عین اس وقت جبکہ اسماعیلیہ اور فاطمیین کی سیاسی قوت خاتمہ کے قریب تھی۔ حضرت شیخ محی الدین ابن عربی نے ان کی فلسفیانہ توحید کو اپنے طریقہ میں تضمین کر لیا۔ شیخ موصوف تمام مخلوق کو ذات باری کے لمعات تصوّر کرتے تھے اور ایک نوع کے کائناتی ارتقاء کے قائل تھے جس کے انہوں نے پانچ مدارج بیان فرمائے ہیں۔ وصالِ الٰہی سے وہ یہ مراد لیتے تھے کہ انسان اپنے خیال میں تمام کائنات کو جذب کر لے اور اس ارتقا کے پانچوں منازل کو رجعت صعودی سے طے کر کے ذات باری سے متحد ہو جائے۔ گویا اس عمل کو جو تخلیق کائنات کا باعث ہوا ہے۔ اپنی قوت خیال سے محو کر دے اور خالق و مخلوق میں کوئی فرق و امتیاز محسوس نہ کرے۔ ابن عربی کے اثر و اقتدار کی وجہ سے اسلامی تصوّف یونانی فلسفہ کا رہین منت ہو گیا۔ اور اس کی دینیات میں زہد و عبادت کو وہ پایہ حاصل نہ رہا جو متقدمین صوفیا کے زمانہ میں حاصل تھا۔ تصوف کے غرض و غایت وعظ و نصیحت اور اصلاح ملّی کی بجائے تزکیہ نفس اور تعلیم باطنی ہو گئی۔ صوفیوں کے پُر اسرار حلقے اور سلسلے قائم ہو گئے۔ جن میں عام مسلمانوں کو کوئی دخل نہ تھا۔ اور قرامطہ کے مماثل انہوں نے ایک باطنیہ فرقہ یا جماعت کی حیثیت اختیار کر لی۔ لیا اوقات یہ مماثلت اس قدر شدید تھی کہ بہت سے اشخاص کے متعلق

ان کے معاصرین یہ فیصلہ نہیں کر سکے کہ ان کو قرمطی کہا جائے یا صوفی اور اس میں تو کوئی کلام ہی نہیں ہو سکتا کہ تیسری صدی ہجری سے صوفیہ اور اسلام کے دیگر باطنی فرقوں کے عقائد کے مابین کوئی وجہ امتیاز قائم رکھنا بہت دشوار ہو جاتا ہے۔ تمثیلاً حلول وتناسخ کے مسئلہ کو لیجئے جو عموماً باطنیہ اسماعیلیہ سے منسوب کیا جاتا ہے لیکن شیخ اشعری اپنے زمانہ میں بعض متصوفہ کا ذکر کرتے ہیں۔ جو حلولی عقائد رکھتے تھے اور اس کے بعد تو ایسے عقائد صوفیوں میں اسقدر عام ہو گئے کہ شاید ہی کوئی معروف و معتبر صوفی ان کے اثر سے پوری طرح محفوظ رہا ہو۔ تصوف کے انہیں میلانات کے باعث ابن تیمیہ اور دوسرے تنگ خیال مسلمان علما کو اس پر طنز و تعریض کے مواقع نصیب ہو گئے اور انہوں نے اپنی نفرین و مذمت کے جال میں ابن عربی کے ساتھ حلاج و غزالی وغیرہ کو بھی لپیٹ لیا جو دراصل تصوف کے اس باطنی ارتقاء کے ذمہ دار نہ تھے۔ خود شیخ ابن عربی بھی غالباً اپنے تخیلات کے ان بعید نتائج سے آگاہ نہ تھے۔ وہ ظواہر اسلام کے سختی سے پابند تھے۔ لیکن اپنی اصولی رواداری کی بنا پر یہ سمجھتے تھے کہ سب مذاہب اور طریقے مقصود حقیقی تک پہنچنے کے لئے یکساں ہیں فی الحقیقت روحانی ترقی کا مدار اس چیز پر ہے کہ غور و فکر کے بعد کوئی ایک مذہب یا طریقہ اختیار کر لیا جائے اور اس پر اپنی تمام توجہ و کوشش کو مرکوز و مجتمع رکھا جائے۔ یہ عقیدہ کہ مندر و مسجد و کلیسا میں کوئی فرق نہیں دراصل اخلاقی انحطاط اور مذہبی انتشار کا پیش خیمہ ثابت ہوتا ہے وہ لوگ جو خدائے واحد کے لئے مصلوب و مقتول ہوئے اور جو جگن ناتھ کی رتھ کے پہیوں کے نیچے اپنے آپ کو ڈال دیتے ہیں درجہ مساوات پر نہیں خیال کئے جا سکتے۔

ابن عربی کا مخصوص تصوف ان کے زمانہ اور ان کے وطن کی فضا کا نتیجہ تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کو قرامطہ و اسماعیلیہ کی تعلیم سے براہ راست بہت کم تعلق تھا۔ لیکن ان سے قبل اسپین میں فلاسفہ کا ایک گروہ موجود تھا۔ جو تصوف اور اسماعیلیت دونوں سے کم و بیش اثر پذیر تھے اور جن سے ابن عربی نے غالباً اپنے نظریات کو اخذ کیا ہے۔ اس گروہ میں یہودی اور مسلمان دونوں شامل تھے اور اختلاف مذہب کے باوجود ان میں خاص باہمی موافقت پائی جاتی ہے۔ ان ہسپانوی فلاسفہ کی مخصوص صفت ان کے تخیل کی رنگینی ہے جو ان کے ملک کے خوشنما منظر اور خوشگوار آب و ہوا کا ثمرہ تھی۔ ان کا وجدانی ذوق ان کو ملائے اعلےٰ کی سرحد سے گزر کر عرش و کرسی تک پہنچا دیتا تھا۔ جہاں وہ خدا کے دیدار کی توقع کر سکتے تھے اور ان کے مکاشفات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ اس آخری نعمت و فضل سے بھی خود کو محروم نہیں خیال کرتے تھے۔ اس کے باوجود وہ وحدت وجود کے قائل تھے کیونکہ وہ تخلیق کو نور ازلی کے لمعات کی شکل میں تصور کرتے تھے۔ لیکن چونکہ اس عمل کو امر الٰہی پر منحصر کرتے تھے۔ اس لئے ان کی وحدت وجود کو ہندو

فلاسفہ کے خیال سے تمیز کیا جا سکتا ہے جو تخلیق کو ایک لازمی فعل قرار دیتے ہیں اور مشیت ایزدی کے لیئے کوئی گنجائش باقی نہیں رکھتے۔ ان کی نگاہ میں خالق و مخلوق میں یہ فرق ہے کہ مخلوق کی کوئی شکل وصورت ہوتی ہے۔ لیکن خالق کی کوئی شکل نہیں۔ ورنہ سب موجودات خدا میں شامل ہے اور خدا سب اشیاء میں موجود ہے۔

ان ہسپانوی فلاسفہ کے اسلوب بیان میں تشبیہ و استعارہ کا بکثرت استعمال ہوتا ہے اور اپنے روحانی ذوق کو وہ اکثر مجازی عشق و محبت کے پیرایہ میں اظہار کرتے ہیں۔ معشوق کو معبود یا معبود کو معشوق قرار دینے کا کنایہ ان کے ہاں عام طور پر پایا جاتا ہے۔ حضرت ابن عربی خود فرماتے ہیں کہ جب وہ مکہ میں مقیم تھے۔ تو ان کو ایک دوشیزہ کی جانب میلان خاطر پیدا ہو گیا تھا۔ جو تمام ظاہری و باطنی صفات سے متصف تھی اور ان کے بعض اشعار و مکاشفات کا روحانی جذبہ اس کے شوق و محبت کا رہین احسان ہے۔ ان کے ملفوظات اور یہودی تصوف کے مشہور و معروف خزینہ کتاب زہار کے تقابل سے مغربیہ کے مسلمان اور یہودی متصوفہ کی باہمی مشابہت صاف طور پر نظر آجاتی ہے۔ دونوں کتب الہامی کی تاویل ذاتی مکاشفات کی بنا پر کرتے ہیں۔ دونوں نور کو خدا کی مثال اور تاریکی کو مادہ کی علامت قرار دیتے ہیں۔ دونوں حروف و اعداد سے پُر اسرار معانی اخذ کرتے ہیں۔ دونوں خواب و رویا کی تعبیر پر بہت کچھ انحصار کرتے ہیں۔ اور دونوں نجوم کے انسانوں کی زندگی پر اثر رکھنے کے معتقد ہیں۔ جنّت اور دوزخ کے صوری تخیلات میں بھی زہار اور ابن عربی کے درمیان ایک بین مماثلت پائی جاتی ہے۔

تصوف اور آریائی اقوام

پیشتر ذکر ہو چکا ہے کہ بعض مورخین تشیع کی مانند تصوف کو بھی آریائی اثرات کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ اگر آریائی سے مراد مجوسی لی جائے تو ہم ابھی بیان کر چکے ہیں کہ وہ مجمع آراء و خیالات جو عالم اسلامی میں یونانی فلسفہ کے نام سے رائج تھا۔ مجوسی عناصر سے خالی نہ تھا اور اسماعیلیہ اور متصوفہ دونوں نے اس خرمن سے خوشہ چینی کی ہے۔ لیکن یہ سوال باقی رہ جاتا ہے۔ کہ مجوسیت کو در اصل آریہ نسل سے کس حد تک تعلق تھا؟ اس سوال سے قطع نظر کر کے ہم دورِ حاضر کے بعض مستشرقین کے اس نظریہ کی جانب متوجہ ہوتے ہیں کہ اسلامی تصوف اور بالخصوص اس کے آخری مدارج ہندو فلسفہ اور ہندو مذہب کے رہین منت ہیں۔ اگرچہ اس نظریہ کو یورپ کے چند نہایت ممتاز محققین کی تائید حاصل ہے لیکن فی الواقعہ وہ اس کا کوئی تاریخی ثبوت بہم نہیں پہنچا سکے۔ ساتویں صدی عیسوی کے اس مجموعہ فلسفیات میں جس کا بارہا ذکر آ چکا ہے اور جو مسلمان علماء کے پیش نظر تھا۔ یونانی اور مجوسی تفکرات کے برعکس ہندی تخیلات کی کوئی آمیزش نہ تھی۔ اور قرآن مجید یا توریت و انجیل میں کوئی چیز ایسی موجود نہیں۔ جس کو یقین

کے ساتھ ہندو عقائد سے مماثلت دی جا سکے۔ ان واقعات کی موجودگی میں یہ بات ماننی پڑتی ہے کہ ہندو خیالات کا اسلام پر براہِ راست کوئی پرتو نہیں پڑا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عرب کے تفریحی ادبیات میں چند قصے کہانیاں مثلاً کلیلہ ودمنہ وغیرہ پہلوی اور فارسی کی وساطت سے داخل ہو گئیں۔ جن کا ماخذ اصلی ہندوستان تھا۔ لیکن جنہوں نے ایران پہنچ کر قلب ماہیت اختیار کر لیا تھا۔ قرونِ اولیٰ میں ہند اور اسلام کا باہمی تعلق سنہ ھ سے لے کر ۱۸۰ھ تک کے قلیل زمانہ تک محدود ہے۔ جب سندھ خلفا کے زیر نگین تھا لیکن اس وقت تک تو یونانی فلسفہ کی عربی زبان میں ترتیب و تنظیم وجود میں بھی نہیں آئی تھی اور مسلمانوں میں اس ارتقائے ذہنی کا آغاز بھی نہیں ہوا تھا جس کا ایک نتیجہ اسلامی تصوف ہے۔ اسلام اور ہندوستان کے مابین اس اوائل کے تعلق کے باوجود البیرونی عرب مسلمان ہے۔ جسے ہندوؤں کے متعلق صحیح معلومات حاصل تھی۔

ہندو مذاہب کی پیچیدہ صنم پرستی اسلامی توحید کے مقابلہ میں فلسفیانہ حیثیت سے بہت لپست معلوم ہوتی تھی اور معقولات میں بھی یونانی فلسفہ کا وہ مجموعہ جو مسلمان مترجمین کے پیش نظر تھا۔ ہندو اکتسابات علمی سے زیادہ مکمل و منظم اور اسلام سے قریب تر تھا۔ ان حالات میں مسلمانوں کو کیا احتیاج تھی کہ اپنی روحانی تربیت کے لئے ہندوؤں سے رجوع کرتے؟ حقیقت حال تو یہ ہے کہ ہندو عقائد اور اسلام کا جو کچھ بھی اختلاط ہوا ہے وہ ہندوستان کی سرزمین میں مسلمان مبلغین کی بدولت ہوا ہے۔ ان مبلغین میں زیادہ اسماعیلی اور صوفی گروہ کے اشخاص تھے۔ تمثیلاً صوفیوں میں مالک ابن دینار کا نام لیا جا سکتا ہے۔ جنہوں نے بلا بار کے موپلوں میں اسلام کی تبلیغ کی۔ اسی طرح گجرات کی بنجارہ قوم جلاہ کی سعی سے مسلمان ہوئی۔ اسماعیلی ہارون رشید کے زمانہ سے سندھ میں پناہ گزیں ہو چکے تھے۔ سنہ ھ کے قریب انہوں نے ملتان اور اس کے ملحقہ علاقوں کی ہندو آبادی میں اسلامی عقائد کی تبلیغ شروع کر دی تھی۔ متصوفہ اور اسماعیلی مبلغین کی بدولت ہندوستان میں بعض ایسے گروہ قائم ہو گئے جو معاشرت و مذہب کے اعتبار سے ہندو اور مسلمانوں کے بین بین خیال کئے جا سکتے ہیں۔ ان میں سے بعض فرقوں کا ذکر آئندہ ہوگا۔ فی الحال اس بات کو ذہن نشین کرنا کافی ہے کہ ہندوستان میں بھی جو ہندو اثرات اسلام پر ہوئے ہیں وہ اس نفوذ و اقتدار کے مقابلہ میں بالکل حقیر ہیں جو اسلام کو اس ملک میں حاصل رہا ہے۔ وہ صوفی بزرگ جو مغلوں کی یورش کی وجہ سے ترک وطن کر کے ہندوستان چلے آئے تھے بے شمار ہندوؤں کو اسلام کا حلقہ بگوش بنانے میں کامیاب ہو گئے۔ جس طرح زندگی میں وہ مرجع خلائق بنے رہے اسی طرح آجتک ان کی قبریں بھی خاص و عام کی زیارتگاہ بنی ہوئی ہیں۔

ان بزرگوں میں سے چند کے اسمائے گرامی مع سنہ وفات اور مقام یہ ہیں:۔ سید سالار مسعود عرف غازی میاں جن کے متعلق عام روایت یہ ہے کہ کفار سے جہاد کرتے ہوئے ۴۲۴ھ میں بہرائچ کے قریب شہید ہوئے اور وہیں مدفون ہیں۔ حضرت خواجہ معین الدین چشتی (۶۳۴ھ اجمیر) حضرت جلال تبریزی (۶۴۲ھ بنگال) حضرت محمد گیسو دراز (بلگام سنہ وفات مشکوک ہے) شاہ جلال یمنی (۷۴۶ھ سلہٹ آسام) سید علی ہمدانی (۷۹۱ھ کشمیر)

اس مختصر فہرست سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ ان مبلغین کی سعی اس وسیع ملک کے کسی ایک صوبے یا خطے تک محدود نہ تھی اور یہ کہنا اق بجانب معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں اشاعت اسلام کا سب سے موثر ذریعہ تصوف کے مختلف سلسلے خصوصاً سلسلہ چشتیہ تھا۔ ان کے اثر سے نہ صرف مسلمانوں کی تعداد میں اضافہ ہوا بلکہ خود ہندوؤں کے عقائد میں بعض ایسے تغیرات پیدا ہو گئے جو ہندو دھرم کی تازگی و تقویت کا باعث ہوئے۔ ایک ایسے خدا کا تخیل جو تمام کائنات پر حاوی اور متصرف ہے۔ اس کی عبادت محبت کا ذوق (بھگتی) اور اس کے فضل پر اعتماد ایسے عقائد ہیں جن کے اسلام سے ماخوذ ہونے کا کوئی منصف مزاج شخص انکار نہیں کر سکتا۔ تاریخ ہند کے عہد اسلامی کے آغاز سے لے کر اس وقت تک جتنے نئے مذاہب اس ملک میں پیدا ہوئے سب میں اسلامی تعلیمات کا انعکاس نظر آتا ہے ـــ اور گورو نانک صاحب کے خیالات ہندو یوگیوں اور ویدانتیوں سے زیادہ مسلمان صوفیوں کے خیالات سے مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔

(اور مسٹر گاندھی کے بہت سے اقوال و افعال خصوصاً ان کی ستیہ گرہ میں (جس کو ایک قسم کا روحانی جہاد تصور کیا جا سکتا ہے۔) اسلامی اعمال و عقائد کی ایک جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ ان تاریخی شواہد کے علاوہ جب اسلامی تصوف کا ہندو تصوف سے مقابلہ کیا جائے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ دونوں کے مقاصد میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ ہندو تصوف کا موضوع تزکیہ نفس کے ذریعہ سے روح کا موجود حقیقی کے ساتھ وصال نہیں ہے بلکہ تصورات نفسی کی نفی سے ایک ایسی آگاہی کا حصول ہے جس میں انسان کل کائنات کو اپنی خودی میں جذب کر لیتا ہے۔ اس تصوف کی بڑی جدت و ندرت یہ ہے کہ وہ تمام خارجی عناصر حتیٰ کہ معقولات و فلسفہ کو بھی بالکل ترک کر دیتا ہے۔ اور محض نفسیاتی آگاہی پر انحصار کر کے انسانی خیال اور اشیائے محسوسہ کے باہمی رشتہ کو منقطع کر دیتا ہے۔ اور ان جزئی اور خارجی حقائق سے بالکل اغماض برتنے لگتا ہے۔ جن کی معمولی طور پر انسان کو خود اپنی خودی سے آگاہی حاصل کرنے کے لئے ہر لمحہ ضرورت پیش آتی رہتی ہے۔

ہندی متصوفین نے اس غیر معمولی نفسیاتی آگاہی کے حصول کے لئے جو طریقے مقرر کئے ہیں ان کا مقصد تخیل کو حواس کی تقید سے آزاد کرنا ہے۔ اور اس آگاہی کا آخری درجہ سمادھی ہے جس کو ہم مسلمان متصوفہ کی فنا سے تشبیہ دے سکتے ہیں لیکن جو توحید سے بہت متفاوت چیز ہے۔ اس تفاوت کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی تصوف خدا کو موجود ازلی و حقیقی قرار دیتا ہے اور قیود جسمانی سے آزادی حاصل کرنے کو اس کی تلاش کا وسیلہ قرار دیتا ہے۔ ہندی تصوف اگرچہ خدا کی ہستی سے انکار نہیں کرتا تو بھی اپنے مقصد کے حصول کے لیے اس کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ اس کا مقصد تو دنیا و مافیہا سے بے خبر ہو کر اپنی خودی سے بزعم خود صحیح آگاہی حاصل کرنا ہے جس کے صلہ میں اس کو یہ توقع ہے کہ مافوق العادت قویٰ حاصل ہو جائیں گے۔ اور وہ کائنات پر متصرف ہو جائے گا۔ گویا دوسرے لفظوں میں نعوذ باللہ خود خدا یا بدرجہ اقل ایک دیوتا ہو جائے گا۔ غرضیکہ ہندی تصوف کا مآل کار خودی ہے اور اسلامی تصوف کا خدا۔ ہندی صوفی کہتا ہے کہ "تت توام اسی" یعنی انسان ہی سب کچھ ہے مسلمان صوفی کہتا ہے کہ لاموجود الا اللہ اور ان دونوں کی سطحی مشابہت کی بنا پر ایک کو دوسرے سے ماخوذ تصور کرنا ایک صریح مغالطہ ہے۔ ہندی تصوف کی کئی شکلیں ہمارے پیش نظر ہیں۔ ویدانت کے متعلق تو یہ کہنا دشوار ہے کہ اس کو فلسفہ خیال کیا جائے یا تصوف۔ اس میں اور معمولی مادہ پرستی یا دہریت میں فرق کرنا بھی چنداں آسان نہیں اور اس کی پیوست اسلامی تصوف کی رنگینی اور تنوع سے بہت دور معلوم ہوتی ہے پتنجلی کی تعلیمات (یوگ) اور اسلامی تصوف میں ضرور کچھ مماثلت پائی جاتی ہے۔ لیکن یہ مماثلت فروع تک محدود ہے۔ مقاصد کے اعتبار سے دونوں میں بہت اختلاف ہے۔ پتنجلی کے بعض اقوال کو حلاج، شبلی یا بایزید بسطامی کے اقوال سے مشابہ دیکھ کر خواہ مخواہ ان بزرگوں کو ہندی خرمن کا خوشہ چین قرار دینا کسی طرح قرین عقل نہیں۔ اول تو فلسفیانہ عقائد کے توازن و تقابل میں ایک عام مطابقت کی بنا پر کوئی استدلال جائز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ انسانی فطرت کی یکسانی کی بنا پر ان کے خیالات میں بھی ہم آہنگی کا ہونا لازمی ہے۔ جب تک کہ ہر پہلو سے ایک عقیدہ دوسرے کے مطابق نہ ہو۔ ان کے درمیان کوئی رابطہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ دوسرے اگر کسی صوفی بزرگ نے پتنجلی کا کوئی قول سن کر اختیار کر لیا ہو۔ اور اس کو اپنے قول کے طور پر نقل کر دیا ہو تو بھی اس سے اسلامی تصوف کی خصوصیت پر کوئی حرف نہیں آتا۔

ہندی تصوف کی تیسری شکل بدھ مت کو خیال کیا جا سکتا ہے۔ یہ بھی یوگ کی مانند ویدانت کی ایک عملی تفسیر ہے۔ جس میں ساحرانہ عملیات کی بجائے حسن اخلاق کو حصول مقصد کا ذریعہ قرار

دیا گیا ہے۔ بدھ کا اصلی مقصد غالباً ایک ایسی تارک الدنیا جماعت کا قیام تھا جو اپنی نفس کشی اور صداقت شعاری کی بنا پر عوام کے لئے ایک نمونہ بن سکے۔ مرور ایام کے بعد بدھ مذہب نے بدھ پرستی یعنی حقیقی معنوں میں بت پرستی اختیار کر لی لیکن خدا پرستی کی نہ اس میں پہلے گنجائش تھی نہ اب ہے۔ لہذا اسلامی تصوف کو اس سے کیا سروکار ہو سکتا ہے۔ ہندوستان کی بے شمار مذہبی تحریکات میں صرف ایک تحریک جس کو یورپین مورخین عموماً بھگتی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور جس کے داعی گورونانک کبیر وغیرہ تھے۔ اسلامی تصوف کے مقابلہ میں پیش کی جا سکتی ہے۔ لیکن اس کے بارہ میں جیسا کہ ابھی ذکر ہو چکا ہے قوی تاریخی ثبوت موجود ہے کہ وہ خود اسلامی تصوف کے اثر کا نتیجہ تھی۔

فی الحقیقت وہ نفسیاتی تجربہ جس میں روح انسانی ایک کائنات سے ارفع و اعلیٰ ہستی سے دفعتاً ملاقی ہوتی ہے اور شوق و محبت سے سرشار ہو کر اپنی خودی کو اس میں محو کر دیتی ہے۔ ایک ایسا تجربہ ہے جو صرف خدائے واحد کے پرستاروں کو نصیب ہو سکتا ہے۔ نو افلاطونی اشراقی تصوف بھی جس کا مسلمہ طور پر اسلامی تصوف مرہون احسان ہے۔ اس تجربہ سے قاصر رہتا ہے کیونکہ اس کا مدار زیادہ تر فلسفیانہ تصورات پر ہے اور اس میں وہ وجدانی ذوق وجذبہ مفقود ہے جو موحدانہ مذاہب کے صوفیوں میں پایا جاتا ہے۔ دنیا میں صرف تین سامی مذاہب یہودیت۔ مسیحیت اور اسلام جو ملت ابراہیمی کے وارث ہیں یہ تسلیم کرتے ہیں اور کر سکتے ہیں کہ حالت وجد میں جو آگاہی انسان کو حاصل ہوتی ہے وہ محض خدا کی کارفرمائی ہے جو نفس انسانی کی خواہش کو اپنے امر میں منتقل کر دیتا ہے غرضکہ اسلامی تصوف کی ابتدا قرآن مجید سے ہوئی اور اس کی مخصوص صفات اس مقدس کتاب کی ترتیل و قرأت پر منحصر ہیں۔ متقدمین صوفیا ذکر الٰہی کو سماع سے بہت زیادہ وقیع خیال کرتے تھے اور فضل اللہ کے حصول کے لیے انکسار قلبی اور اقرار عبدیت کو وجد سے بھی زیادہ موثر قرار دیتے تھے۔ بدقسمتی سے سب متصوفہ ان اصولوں پر کاربند نہیں ہوئے اور ذکر و سمع رفتہ رفتہ ایک قسم کے روحانی تعیش کا سامان بن گئے۔ ساتویں صدی سے غیر ملکوں خصوصاً ہندوستان کی تقلید میں بہت سی قبیح رسوم و عادات اختیار کر لی گئیں مثلاً منشی اشیا حشیش (بھنگ) اور افیون وغیرہ کا استعمال۔ امرد پرستی۔ رقص اور دیگر مضحکانہ اعمال جو تصوف کے موجودہ مدعیان میں بکثرت دیکھنے میں آتے ہیں۔

تصوف کے مخصوص اعمال و عقائد سے قطع نظر کر کے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں اور اسلامی دینیات میں بہت سے روابط ہیں۔ ان میں سب سے اہم مسئلہ توحید ہے لیکن اس کے علاوہ اور بھی بہت سے مسائل مثلاً قیامت اور اس کی علامات۔ اوامر و نواہی کی تفریق و تقسیم۔ نبوت و ولایت

کی حقیقت ایسے مسائل ہیں جن سے صوفیا اور علمائے دین کو یکساں دلچسپی ہے۔ آخرالذکر مسئلہ یعنی نبوت یا رسالت اور ولدیت کی حقیقت کے متعلق یہ بتانا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ صوفیا عموماً تمام مرسلین کو درجہ مساوات پر تسلیم کرتے ہیں اور ولی اور رسول کے باہمی تعلق کو کچھ اسی نظر سے دیکھتے ہیں جو عام شیعہ عقائد میں رسول و امام یا اسماعیلی عقائد میں ناطق و صامت کے درمیان ہے۔ ان کے خیال میں ولی کو بھی الہام ہو سکتا ہے۔ اگرچہ وہ اس کو اس لفظ سے ذکر کرنا پسند نہیں کرتے بلکہ کشف کہنا مرجح سمجھتے ہیں۔ کشف کے علاوہ وہ رویائے صادقہ کے قائل ہیں۔ اور بہت سی حدیثیں عوام میں حدیث قدسی اور حدیث مرسل کے نام سے رائج ہیں۔ جن کی اصل یہ ہے کہ کسی صوفی بزرگ نے حالت خواب میں ان کو حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زبان مبارک سے سنا تھا۔

تصوف اور علوی گروہ

تیسری صدی ہجری تک تصوف زیادہ تر شیعہ حلقوں میں مقبول تھا اور کوفہ جہاں کی اکثر آبادی شیعہ تھی۔ صوفیوں کا ایک بڑا مرکز تھا۔ ستین اولے ... اکثر مشائخین کے متعلق یہ روایت ہے کہ انہوں نے ائمہ اہل بیت میں سے کسی سے فیض روحانی حاصل کیا تھا۔ اسماعیلی جماعت پہلی اسلامی جماعت تھی جس نے صوفیوں کو مذموم و مطعون قرار دیا۔ باوجود اس کے کہ اسماعیلی تعلیم جہاں تک کہ اس کا علم رسائل اخوان الصفا اور دیگر ذرائع سے ہو سکتا ہے۔ خود تصوف کی ایک نہایت معقول و پسندیدہ شکل تھی۔ غالباً اسماعیلی تخالف کی اصلی وجہ متصوفہ کی وہ آزاد خیالی تھی جو لیبا اوقات کفر و الحاد کی مورد ہو جاتی ہے۔ دوسری وجہ غالباً یہ ہو گی کہ صوفیہ بنو عباس اور بنو امیہ کی ظالمانہ حکومت کے خلاف جدوجہد میں حصہ لینے سے قاصر رہتے تھے اور ایک ایسی مصالحانہ روش پر عامل تھے جو عدل و حریت کے جذبات سے معرا معلوم ہوتی ہے تاہم اکثر متصوفہ کا تشیع کے ساتھ اتنا رابطہ قائم رہا کہ وہ اپنی باطنی یا روحانی تعلیم کو حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ والہ وسلم سے سیدنا علی علیہ السلام کی وساطت سے اخذ کرنے کا دعویٰ کرتے تھے۔ صوفیوں کے مختلف سلسلے جن اسناد کو اپنے ثبوت و شہادت میں پیش کرتے ہیں ان کا چوتھی صدی ہجری سے قبل کوئی سراغ نہیں ملتا۔ اور ان کی باقاعدہ تشکیل پانچویں صدی ہجری کا واقعہ ہے۔ چوتھی صدی ہجری میں اول مرتبہ حضرت جنید کے ایک مرید نے یہ دعویٰ کیا کہ اس کے پیرومرشد کو خرقہ تصوف اور فیض باطنی تابعون کے ذریعہ سے پہنچا تھا۔ جن سے حضرت انس بن مالک اور حضرت حسن بصری وغیرہ مراد تھے۔ پانچویں صدی میں سلسلہ بیعت زیادہ مضبوط و پیچیدہ ہو گیا۔ اور اس کی مستند شکل اب یہ قرار پائی۔ کہ حضرت جنید مرید حضرت سری سقطی مرید حضرت معروف کرخی مرید حضرت داؤد طائی مرید حضرت جیب عجمی مرید

حضرت حسن بصری مرید سیدنا علی علیہ السلام ۔اس فرقہ کے استاد ابتدا سے معاندانہ تنقید کا معمول بنے ہیں۔ کوئی تاریخی شہادت اس قسم کی موجود نہیں جس کی بنا پر یہ باور ہو سکے کہ حسن بصری کو سیدنا علی علیہ السلام کی تلقین سے متمتع ہونے کا موقعہ ملا تھا یا یہ کہ ان کی ایک دوسرے سے کبھی ملاقات بھی ہوئی تھی۔ اس کے برعکس ایسی تاریخی روایات موجود ہیں کہ معاویہ کے خلاف جنگ میں حسن بصری لوگوں کو غیر جانبدار رہنے اور "اولوالامر" یعنی حکام وقت کا مطیع ہونے کی فہمائش کرتے تھے۔

ان روایات سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر وہ سیدنا علیؑ کے مخالف نہ تھے تو کم از کم ان کے حلقہ ارادت میں بھی شامل نہ تھے۔ اسی طرح حبیب عجمی اور داؤد طائی کا باہم ملاقی ہونا بھی نہایت غیر اغلب ہے۔ سری سقطی کے متعلق معتبر روایت یہ ہے کہ وہ معروف کرخی کے نہیں بلکہ بکر ابن خنیس کے مرید تھے بعض صوفی مصنفین بھی اسناد خرقہ کے بارہ میں شک و لاعلمی کا اظہار کرتے ہیں اور بعض نے تو ان اسناد کو ترک کر کے تصوف کا بانی خواجہ خضر کو قرار دیا ہے۔ اس دعویٰ کی اہمیت کو سمجھنے کے لئے خضر و موسیٰ کی روایت کو ملحوظ خاطر رکھنا چاہیئے جس میں حضرت خضر حضرت موسیٰؑ کے ہادی و مرشد اور علم غیب یا علم لدنی کے حامل کی حیثیت میں نمودار ہوتے ہیں۔ بعض صوفی روایات میں مذکور ہے کہ حضرت خضر ہر ایک سو بیس سال کے بعد اپنے شباب کا اعادہ کر لیتے ہیں شب و روز دنیا کی سیاحت میں مشغول رہتے ہیں۔ رقص کو پسند کرتے ہیں اور کیمیا کا علم رکھتے ہیں۔ حضرت خضر کے بارہ میں بعض اسماعیلیہ روایات بھی صوفی بیانات سے متحد الخیال معلوم ہوتے ہیں۔ بعض اسماعیلیہ ان کو امام اور حضرت موسیٰؑ کو ناطق کا درجہ دیتے ہیں اور چونکہ ان کے خیال میں امام کا پایہ ناطق سے زیادہ بلند ہے۔ واضح رہے کہ تمام اسماعیلیہ کا یہ عقیدہ نہیں ہے) حضرت خضر کی فضیلت صاف ظاہر ہے۔ اسناد خرقہ بھی شاید اس اسماعیلی تنظیم کا نتیجہ ہیں جو خلافت فاطمیہ نے مختلف پیشوں اور حرفوں کی بہبودی کے لئے قائم کی تھی۔ اس تنظیم کی رو سے افراد کاسبہ کو متعدد جماعتوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا۔ اور ہر ایک جماعت کسی ولی اللہ کو اپنا سرپرست قرار دے لیتی تھی۔ صوفی خیال کے مطابق ہر زمانہ میں "رجال الغیب" کی ایک مقررہ تعداد موجود رہتی ہے۔ اور یہ کائنات کے روحانی تصرف و انتظام کے ذمہ دار ہیں۔ ان کی تعداد و ان کے مدارج کے بارہ میں کچھ اختلاف بیان پایا جاتا ہے۔ شروع میں تو غالباً صرف چالیس ابدال کا عقیدہ تھا بعد میں ابدال کے ماتحت ستر نجیب اور تین سو نقیب مقرر کئے گئے اور ابدال سے بالاتر سات اوتاد تین یا چار عمود اور ایک غوث یا قطب قرار دیا گیا۔ آخر الذکر کو اس روحانی سلطنت کا تاجدار تصور کرنا چاہیئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ صوفیا نے ان انتظامات میں اسماعیلی تنظیم کا

تتبع کیا ہے جس میں ایک امام اور اس کے ماتحت مختلف عمائد و ارکان (حجت - داعی - ماذون وغیرہ) کی موجودگی ضروری ہے۔

یہ تصریحات اس رابطہ کو واضح کرتی ہیں - جو دوسری اور تیسری صدی ہجری میں تصوّف اور تشیع کے درمیان موجود تھا۔ اور جس کی بدولت صوفیا کے اکثر سلسلے اسنادِ خرقہ میں سیدنا علیؑ کے علاوہ اور ائمہ اہل بیت کو بھی شامل کرتے ہیں۔ صوفی اور شیعہ عقائد دونوں کی بنیاد بعض تعلیمات ہیں جو روایتی طریقہ پر سیدنا علیؑ اور ان کی اولاد امجاد سے منسوب کی جاتی ہیں۔ اور جن کی اصلیت کے متعلق شک و شبہ کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں دکھائی دیتی۔ ان عقائد کا ارتقا بھی بہت حد تک متوازی طریقوں پر ہوا۔ چنانچہ امامت کے متعلق شیعہ خصوصاً اسماعیلیہ نظریات میں جو حیلی اور بعض دیگر متصوفہ نے ولی یا انسان کامل کے منصب کے متعلق قائم کئے ہیں مشابہت تامہ معلوم ہوتی ہے صوفی شاعری (مثلاً دیوان شمس تبریز) میں مرشد کے بارہ میں اسی مفرط شوق اور والہانہ جذبہ کا اظہار کیا جاتا ہے جو شیعہ اپنے اماموں کے بارہ میں ظاہر کرتے ہیں۔ اور شیعہ شعرا و مصنفین امام کے متعلق وہی اصطلاحیں اور استعارے برتتے ہیں جو صوفیا نے ولی کامل اور مرشد حقیقی کی تعریف کے لئے وضع کئے ہیں۔ ہم تصوف اور تشیع کے اس مشترک ماخذ کی جانب اسماعیلی عقائد کے تذکرہ کے ضمن میں مزید اشارات کریں گے۔ لیکن ان دونوں کا رابطہ کچھ زیادہ دیرپا ثابت نہیں ہوا۔ اور چوتھی صدی ہجری سے تصوّف نے اپنے مخصوص نظریہ کائنات کو قائم رکھتے ہوئے ظواہر و رسومات کے بارہ میں تسنن سے صلح و مفاہمت کی کوشش شروع کر دی۔

اس انقطاع کے اسباب میں غالباً سیاسی اثرات - صوفی خیالات کا انتشار و اختلال اور دیگر خارجی حوادث کے علاوہ یہ چیز بھی شامل ہے کہ چونکہ تصوف کا مدار ذاتی کشف و وجدانی پر ہے۔ اس میں بظاہر کسی مامور من اللہ امام کی گنجائش نظر نہیں آتی۔ لیکن دراصل یہ ایک سطحی خیال ہے اور اگر غائر نظر سے دیکھا جائے تو کسی ایسے امام کا عقیدہ تصوّف کو تقویت دینے اور ایک مرکز پر لانے کے لئے نہایت ضروری معلوم ہوتا ہے۔ بہرحال چوتھی صدی ہجری کے متصوفہ سنی جمہور سے ساز و باز کرنے کے متمنی تھے اور ان خطرات میں نہیں پڑنا چاہتے تھے جو مملکت عباسیہ میں شیعہ میلان کا لازمی نتیجہ تھے۔ ہمارا قیاس ہے کہ اسنادِ خرقہ میں حضرت حسن بصری وغیرہ جیسے اشخاص کی شمولیت جو بنو امیہ اور بنو عباس کی نگاہ میں مقبول تھے۔ اسی مقصد کے حصول کے لئے روا رکھی گئی۔ بعد کے زمانہ میں بعض صوفی سلسلے اس سے بھی زیادہ تسنن کی جانب مائل ہو گئے اور انہوں نے اس رشتہ

ہی کو منقطع کر دیا جو صوفی روایات میں تصوّف کو سیدنا علیؑ کی ذات سے وابستہ کرتا تھا۔ مثلاً نقشبندیہ اپنا سلسلہ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے شروع کرتے ہیں اور اس سے زیادہ تعجب خیز یہ امر ہے کہ حضرت سلمان فارسی کو ان کا خلیفہ و مرید کہتے ہیں حالانکہ مسلمہ تاریخی روایات کی رو سے حضرت سلمان فارسی صحابہ کے اس مختصر گروہ میں شریک تھے جو حقیقی معنوں میں شیعان علی تھے اور جنہوں نے کسی موقعہ پر بھی ان کا ساتھ نہیں چھوڑا۔ اور نہ کبھی اپنی ارادت و عقیدت کو کسی اور سمت میں منتقل کیا۔ علاوہ ازیں یہ خیال ہی بجائے خود ناقابلِ یقین ہے کہ سلمان فارسی جو اپنے زمانہ کے معیار کے مطابق ایک عالم متبحر تھے اور مختلف ادیان کے متعلق وہ معلومات رکھتے تھے جو ان کے عرب معاصرین میں بالکل مفقود تھی اور جنہوں نے خود حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ والہ وسلّم سے فیض حاصل کیا تھا۔ دین کے ظاہر یا باطن۔ کے معاملہ میں حضرت ابوبکرؓ سے کوئی مفید سبق سیکھ سکتے تھے۔ بہرحال صوفیوں کی اس مسامحت و استحالت کا یہ نتیجہ تو ہوا کہ سنی عوام اور سنی حکومت ان کے بارہ میں حسن ظن رکھنے لگی۔ اور جن عقائد کی بدولت اسماعیلی اور دیگر شیعہ جماعتیں زندیق و ملحد قرار دی جاتی تھیں۔ وہی عقائد جب صوفیا کی زبان سے بیان ہوتے تھے تو نہایت ادب سے سنے جاتے تھے اور وہ غلو جو شیعہ صرف چند اشخاص یعنی اپنے ائمہ کے حق میں جائز رکھتے تھے اور جس کی بنا پر ان کو حلول و تجسیم وغیرہ کا متہم کیا جاتا تھا بے شمار اشخاص کے بارہ میں روا رکھا جانے لگا جن کو صوفیا اپنے مشائخین اور سنی اولیاء اللہ میں شمار کرتے ہیں۔ دو ایک صوفی سنی حکومتوں کے ہاتھوں سے مقتول بھی ہوئے مثلاً حلاج اور شیخ شہاب الدین سہروردی۔ لیکن ان کے قتل کے اصلی اسباب سیاسی تھے اور یہ کفر و الحاد کا الزام محض ایک بہانہ تھا۔ اپنی اس اخلاقی کمزوری کے باوجود جو تصوف نے شیعہ جماعت سے انقطاع کے بارہ میں برتی تھی اس نے سیدنا علیؑ اور ائمہ اہل بیت کے احترام کو ترک نہیں کیا۔ اور اگر اس وقت سنی دنیا کو ان سے ایک گونہ عقیدت باقی ہے تو یہ صوفیا کا تصرف خیال کرنا چاہیئے۔

نیز یہ واقعہ بھی اس ضمن میں یاد رکھنا چاہیئے کہ جب ایک صوفی خانوادہ کو سلطنت و جہانبانی کا موقعہ ملا تو اس نے تشیع کو تقویت و فروغ دینے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا۔ ہمارا اشارہ ایران کے صفوی خاندان کی جانب ہے۔ حال ہیں ایک افغان مصنف نے لکھا ہے کہ افغانستان میں تصوف کے متعلق عام خیال یہ ہے کہ اس کا آغاز گیارہویں صدی (عیسوی؟) کے اواخر میں ہوا اور اس کی بنا اسماعیلیہ فرقہ کی اس شاخ نے ڈالی جس کا سرکردہ حسن ابن صباح تھا۔ اس شخص کو جب قاہرہ سے سنیوں نے نکال

دیا تو اس نے اسماعیلیہ عقیدہ کو کسی قدر تبدیل کر کے شام اور ایران میں پھیلا دیا۔ اس قسم کی آراء اگرچہ تاریخ اسلام سے کافی طور پر واقف نہ ہونے کا نتیجہ معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جو تصریحات اس موضوع پر گذر چکی ہیں ان سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ان آراء میں حقیقت و صداقت کا ایک شائبہ ضرور موجود ہے۔

متقدمین صوفیاء ابھی ذکر ہو چکا ہے کہ اکثر صوفیاء خواجہ حسن بصری کو اپنا شیخ الطریقت اور پیشوا مانتے ہیں۔ ان بزرگ کی پیدائش ۲۱ھ میں واقع ہوئی۔ بصرہ میں تعلیم و تربیت پائی۔ یہیں ایک حادثہ ان کو پیش آیا یعنی یہ کہ وہ کہیں گر پڑے اور ان کی ناک کو صدمہ پہنچا۔ ۳۵ھ میں مدینہ تشریف لائے۔ سیدنا علیؓ اور معاویہ کی جنگوں میں وہ غیر جانبدار رہے اور حکام وقت کی کورانہ اطاعت کی تلقین فرماتے تھے اگرچہ وہ حکام فاسق و فاجر بھی ہوں۔ خواجہ موصوف نے کہیں کابل کے اطراف میں جہاد کا ثواب بھی حاصل کیا تھا۔ ۱۱۰ھ میں انتقال فرمایا۔ ان کی تفسیر معتزلہ کی مانند معقولات پر مبنی ہے۔ جبر و قدر کی بحث میں ان کی روش متوسط اور معتدل تھی۔ موجودہ تصوف سے ان کی شخصیت و تعلیم کو دراصل بہت کم علاقہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ذوالنون مصری حقیقی معنوں میں تصوف کے بانیوں میں شمار ہونے کے مستحق ہیں۔ ان کا پورا نام ابوالفیض (یا ابوالفیاض) ثوبان ابن ابراہیم مصری تھا۔ اور ذوالنون کے لقب سے مشہور ہوئے۔ ان کی پیدائش ۱۸۰ھ کے قریب ہوئی۔ قاہرہ میں سعدون سے فیض باطنی حاصل کیا۔ ان کی تصانیف سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنے زمانہ کے صوفی ادبیات سے خوب واقف تھے۔ مکہ معظمہ اور دمشق کا سفر کیا تھا۔ اس زمانہ میں عباسی حکومت معتزلہ عقائد کی حامی تھی۔ ذوالنون قرآن مجید کو غیر مخلوق اور قدیم ماننے کی بدولت حکومت کی نگاہ میں مقہور ہو گئے اور بڑھاپے میں گرفتار کر کے بغداد لائے گئے۔ جہاں وہ کچھ مدت قید میں رہے۔ ۲۴۵ھ میں انتقال ہوا۔ علم کیمیا کو جابر ابن حیان سے حاصل کیا تھا اور اس علم میں انہوں نے دو ایک رسالے بھی تصنیف کئے تھے۔ کیمیا کے علاوہ اور مخفی علوم (جفر وغیرہ) سے بھی دلچسپی رکھتے تھے۔ مشہور صوفی بزرگ فضیل ابن عیاض کا قول ہے کہ ذوالنون مصری نے امام جعفرؑ کی تفسیر قرآن کا ذکر کیا ہے۔ اس تفسیر کے متعلق صرف اس قدر معلوم ہے کہ تیسری صدی ہجری سے کوفہ اور بغداد کے صوفی حلقوں میں تصوف و اخلاق کی بعض احادیث رائج تھیں۔ جو قرآن مجید کی خاص آیات کی تفسیر کے طور پر پیش کی جاتی تھیں اور جن کا راوی سیدنا جعفرؑ کو قرار دیا جاتا تھا۔ اس مجموعہ احادیث کو متصوفہ گروہ کی نگاہ میں بہت وقعت و احترام حاصل تھا۔ اور حضرت حلاج اور دیگر صوفیا کے اقوال میں اس کا اثر پایا جاتا ہے۔ یہ خیال کہ قرآن مجید کا باطنی مفہوم اس کے الفاظ کے ظاہری معانی سے مختلف ہے۔ صوفی تصانیف میں عمومیت اور کثرت کے ساتھ پایا جاتا ہے۔

رومی کی شہرہ آفاق مثنوی بھی جسے اکثر دیندار مسلمان بدعت والحاد کے شبہ سے پاک سمجھتے ہیں اس خیال سے خالی نہیں ۔ کہا جاتا ہے کہ ذوالنون نے ان احادیث کو فضل ابن غانم خزاعی کے واسطہ سے مالک سے اخذ کیا تھا ۔ اور مالک نے خود سیدنا جعفرؒ سے ۔ ان احادیث اور اسماعیلی تاویلات میں بہت کچھ مماثلت پائی جاتی ہے اور بعض لوگ ان احادیث کو میمون قداح سے منسوب کرتے ہیں ۔

ذوالنون کی وفات سے تقریباً نصف صدی قبل بصرہ میں رابعہ کا انتقال ہو چکا تھا ۔ جو ایک نیک دل اور گوشہ نشین خاتون تھیں اور جن کو تصوّف میں بہت شہرت حاصل ہے ۔ زمانہ مابعد کے صوفیا میں بایزید بسطامی اور جنید کے علاوہ حلاج تصوف کی تاریخ میں خاص اہمیت رکھتے ہیں ۔ ان کا اصلی نام حسین ابن منصور الحلاج تھا ۔ لیکن عام طور پر وہ منصور کے نام سے مشہور ہیں اور ان کے انا الحق کہنے اور مصلوب ہونے کا قصہ اسلامی دنیا میں ہر شخص جانتا ہے ۔ یہ خیال کہ حلاج نے تصوف میں کوئی ایسی جدید روش اختیار کی تھی جس کے لئے وہ سزائے موت کے مستحق قرار دئے گئے ۔ صحیح نہیں معلوم ہوتا ۔ کیونکہ حکومت کی نگاہ میں ان کے خلاف سب سے قوی الزام ان کی صدائے انا الحق نہ تھی بلکہ یہ شبہ کہ وہ اسماعیلیہ یا قرامطہ سے تعلق رکھتے ہیں جس کی تصدیق یا تکذیب کے لئے ہمارے پاس کافی معلومات نہیں ۔ حلاج کا نعرہ انا الحق تیسری صدی میں کوئی نئی صدا نہ تھی ۔ اور نہ اس سے ان کے تجسیمی یا حلولی عقائد رکھنے کے متعلق کوئی دلیل پیدا کی جاسکتی ہے ۔ وہ تو محض اس وجدانی کیفیت کا اظہار تھا ۔ جو شدت استغراق سے عارضی طور پر قلب انسانی میں وارد ہو جاتی ہے ۔ اور جس سے عبد و معبود کے مستقل تفاوت میں کوئی فرق نہیں آسکتا ۔ اگرچہ صوفیا اس کیفیت کو وصال حقیقی کے نام سے موسوم کرتے ہیں ۔ لیکن غالباً یہ امر مسلمہ ہے کہ انسان کو اس فانی زندگی میں اس قسم کا وصال چند خاص لمحات سے زیادہ کے لئے نصیب نہیں ہو سکتا ۔ حلاج کا عقیدہ اس فلسفیانہ مسئلہ وحدت وجود سے بہت دور تھا ۔ جو متاخرین صوفیا کا مسلک ہے ۔ غزالی کو اس خطرہ کا احساس تھا جو تصوف اسلامی کو خارجی اثرات کی وجہ سے درپیش تھا ۔ اور اس نے یہ کوشش کی کہ تصوف کو اشعری عقیدہ سے ربط دیدے ۔ لیکن خود غزالی کا رجحان وحدت وجود کی جانب تھا ۔ اور بالآخر وہ خطرہ جس کے آثار شیخ سہروردی مقتول کے تصوف میں نمودار ہو چکے تھے ۔ شیخ ابن عربی کی تصانیف میں آشکارا ہو گیا ۔ معاشرت اور تمدن کے اعتبار سے تصوف کا یہ ارتقا ملت اسلامی کے لئے کچھ مفید ثابت نہیں ہوا ۔ کیونکہ اس سے صوفیوں اور دوسرے مسلمانوں کے درمیان ایک حد فاصل قائم ہو گئی ۔ اور مسلمان جمہور ان اخلاقی فوائد سے محروم ہو گئے جو ماقبل زمانہ میں صوفی مشائخین کی نیک مثال سے ان کو حاصل ہوتے تھے ۔ ابن عربی کے بعد تصوف کے اصول میں کوئی معتدبہ تغیر یا اضافہ نہیں ہوا لیکن صوفی خیالات بتدریج عالم اسلامی

کے اقطاع و جوانب میں پھیل گئے۔ ساتویں صدی میں یہ عمل توسیع واشاعت منتہائے کمال کو پہنچ گیا اور ضعف وانحطاط کا دور شروع ہوا جو اس وقت تک موجود ہے ؎

باب ہفتم

عبید اللہ المہدی اور خلافت فاطمیہ

اسمٰعیلی ائمہ مستورین افریقہ میں خلافت فاطمیہ کے قیام کی تاریخ ایک افسانہ معلوم ہوتی ہے۔ پیشتر بیان ہو چکا ہے کہ حضرت محمدؒ ابن اسماعیل کے ایک بیٹے عبد اللہ جو اسماعیلی روایت کے مطابق اپنے والد کے جانشین ہوئے۔ حضرت محمدؒ کے انتقال کے وقت ان کے پاس فرغانہ میں موجود تھے۔ چونکہ بنو عباس کی علویوں سے عداوت و عناد کی آگ روز بروز زیادہ بھڑکتی جاتی تھی۔ حضرت عبد اللہ ابن محمدؒ کو مصلحت اسی میں نظر آئی کہ جہاں تک ممکن ہو ستر واخفا ملحوظ رکھیں اور فرغانہ سے کسی اور سمت چلے جائیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ وہ وہاں سے دیلم چلے گئے اور مخفی طریقہ پر اپنے معتقدین سے نامہ و پیام کرتے رہے۔ وہ مامون رشید عباسی کے ہم عصر تھے اور معلوم ہوتا ہے کہ ان کی دعوت و تبلیغ سے اسماعیلی جماعت میں خاصہ اضافہ اور ترقی ہوئی۔ رفتہ رفتہ وہ دیلم سے سلمیہ چلے آئے جو ارض شام میں حمص کا ایک شہر ہے اور اپنی وفات تک یہیں مقیم رہے۔ ان کے انتقال کے بعد ان کے بیٹے احمد ابن عبد اللہ اسماعیلی جماعت کے پیشوا ہوئے۔ رسائل اخوان الصفا کے مصنف وہی خیال کئے جاتے ہیں اور قرائن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فضیلت علمی کے علاوہ ان میں وہ صفات بھی موجود تھیں جو ایک ایسی جماعت کے قائد میں ہونی لازمی ہیں۔ وہ ایک مستعد شخص تھے اور تاجر کے بھیس میں ایران سے لے کر شام تک دورہ کرتے رہتے تھے تاکہ اپنے معتقدین کی اصلاح کے وسائل سے باخبر رہیں۔ ان کا انتقال بھی سلمیہ میں ہوا۔ اور ان کے بعد ان کے بیٹے حسین مسند امامت پر متمکن ہوئے۔ ان کے زمانہ میں اسماعیلی دعوت کو یمن میں توسیع حاصل ہوئی۔ یمن کا داعی ایک شخص ابن حوشب نامی تھا جس نے اپنے کام کو نہایت تندہی اور قابلیت سے انجام دیا۔ قلیل مدت میں اس ملک کا بہت سا حصہ اسماعیلیہ

کے تصرف میں آ گیا۔ اب ان کی توجہ مصر و افریقہ کی جانب ہوئی۔ اور ان کے دو داعی جن کے نام ابوسفیان دحلوانی بیان کئے جاتے ہیں۔ مغرب روانہ ہوئے۔ لیکن ان کو کچھ نمایاں کامیابی حاصل نہ ہوئی۔ اگرچہ بعض بربر قبائل نے ان کی تبلیغ سے اسماعیلی مذہب کو قبول کر لیا۔ اس اثنا میں حضرت حسین ابن احمد کا بھی انتقال ہو گیا۔ چونکہ ان کے فرزند عبیداللہ جو لبعد میں مہدی کے لقب سے ملقب ہوئے۔ اس وقت بالغ نہ تھے۔ ان کی پرورش اور فرقہ اسماعیلیہ کی سیاوت حضرت حسین کے بھائی محمد الحبیب کے حصہ میں آئی۔ لیکن جب عبیداللہ بالغ ہو گئے تو ان کے باپ کی وصیت کے مطابق امامت ان کو منتقل ہو گئی۔ حضرت عبیداللہ کا سنہ پیدائش ۲۶۰ھ بیان کیا جاتا ہے۔ گویا ان کی ولادت اسی زمانہ کے قریب واقع ہوئی۔ جب شیعہ جمہور کے عقیدہ کے مطابق امام حسن عسکری کے وصی امام محمد المہدی نے غیبت اختیار کی تھی۔ جب عبیداللہ نے مہدی کی حیثیت میں خروج کیا تو اغلب ہے کہ یہ توارد ان کے حق میں مفید ثابت ہوا ہو۔ یعنی یہ کہ وہ شیعہ جو فرقہ اسماعیلیہ سے خارج تھے۔ ان کی تائید بہ اس غلط فہمی سے مائل ہو گئے ہوں کہ یہ وہی امام مہدی ہیں جو تقریباً تیس سال قبل مستور ہو گئے تھے اور جن کی رجعت کی توقعات اس وقت بہت قوی اور تازہ تھیں۔ ابوسفیان وحلوانی کا سفر مغرب غالباً محمدؐ الحبیب کے زمانہ حکومت کا واقعہ ہے۔ چونکہ ان دونوں کی دعوت زیادہ کامیاب ثابت نہیں ہوئی تھی۔ اور کچھ عرصہ بعد ان کا انتقال بھی ہو گیا۔

ابوعبداللہ شیعی اور تسخیر افریقیہ ابن حوشب داعی یمن نے ابوعبداللہ شیعی کو اس مقصد سے افریقیہ کی سمت روانہ کیا کہ دعوت و تبلیغ کے کام کو جہاں تک ممکن ہو آگے بڑھایا جائے۔ یہ شخص ابوعبداللہ غیر معمولی جنگی و سیاسی قابلیت کا آدمی تھا۔ اس کا پورا نام ابوعبداللہ الحسین بن احمد بن محمد بن ذکریا تھا۔ اور وہ شیعی اور صوفی دونوں القاب سے تاریخ میں ذکر کیا جاتا ہے۔ عام خیال یہ ہے کہ وہ صنعا (یمن) کا باشندہ تھا اور ایک وقت میں بصرہ میں محتسب کی خدمت پر مامور تھا۔ لیکن جوینی کہتا ہے کہ "ابوعبداللہ صوفی محتسب مغرب کے قبیلہ کتامہ سے تھا" جوینی کا یہ قول غالباً درست نہیں۔ ابوعبداللہ کو اپنی تبلیغ کے آغاز میں کتامہ سے بہت امداد ملی تھی۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ خود بھی مغرب کا رہنے والا تھا۔ اس نے اپنے کام کو اس طرح شروع کیا کہ حج کے موقعہ پر مکّہ آیا اور وہاں افریقہ و مغرب کے حاجیوں سے راہ و رسم پیدا کی۔ ان میں کچھ لوگ ایسے بھی تھے۔ جو ابوسفیان وحلوانی کی تبلیغ سے متاثر ہو چکے تھے۔ وہ اس کے گرویدہ ہو گئے اور اپنے ساتھ مغرب لیجانے پر اصرار کیا۔ ابوعبداللہ ان کے ہمراہ ہو لیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کو اپنے متعلق حکومت کی جانب سے کوئی کھٹکا تھا۔ کیونکہ وہ قیروان کے تجارتی راستہ کو ترک کر کے صحراؤں سے ہوتا ہوا انکجان میں وارد ہو گیا۔ اس شہر کو جس کا نام بعد میں ابوعبداللہ نے دار الہجرت

قرار دیا تھا۔ اپنا مستقر بنا کر اس نے افریقہ اور مغرب کے مختلف قبائل سے نامہ و پیام شروع کیا۔ افریقہ اس زمانہ میں وہ خطہ ملک کہلاتا تھا جو اب ٹریپولی و ٹیونس کی حدود میں شامل ہے اور اس کے غرب کا علاقہ جو بحر اطلانٹک کے ساحل تک ہے مغرب کے نام سے موسوم تھا۔ افریقہ میں ان دنوں اغلبی خاندان کی حکومت تھی۔ جو اموی اور عباسی دونوں سلطنتوں کے علی الرغم کم و بیش خود مختار تھے لیکن ان کی حکومت انحطاط و خانہ جنگی کے امراض میں مبتلا تھی۔ اور اس کے ضعف کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ ابو عبداللہ کے دوران تبلیغ میں یکے بعد دیگرے تین بادشاہوں کا وجود بیان کیا جاتا ہے جب وہ وہاں وارد ہوا۔ تو ابراہیم بن احمد بن اغلب حاکم تھا ۲۸۹ھ میں اس کا انتقال ہو گیا اور اس کا بیٹا ابو العباس عبداللہ تخت نشین ہوا لیکن سال بھر بھی حکومت نہ کرنے پایا تھا کہ اس کے بیٹے زیادۃ اللہ نے اس کو قتل کروا دیا اور خود تخت و تاج پر قبضہ کر لیا۔ یہ شخص زیادۃ اللہ ایک عیش پرست اور نا اہل آدمی معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ ابو عبداللہ شیعی کی ریشہ دوانیوں کا مقابلہ کرنے سے بالکل قاصر رہا۔ افریقہ و مغرب کی بیشتر آبادی بربر نسل کی تھی۔ اگرچہ اسلام قبول کرنے کے بعد ان کے اکثر قبائل نے عربی قبائل کے نام اختیار کر لئے تھے۔ یہ قبائل آپس میں متحد بھی نہ تھے اور اس لئے شیعی کو ہر وقت یہ موقعہ حاصل تھا کہ چند قبائل کو اپنے زیر اثر لا کر دوسرے قبائل پر ان کی امداد سے غلبہ حاصل کرے۔

حکومت اس کی کارروائیوں سے مشکوک تو ابتدا ہی میں ہو گئی تھی چنانچہ ابراہیم بن احمد بن اغلب نے اس کو تباہ کرنے کی کچھ خفیف سی کوشش بھی کی تھی۔ لیکن شیعی حکومت کی تخویف و تہدید سے ہراساں نہیں ہوا اور چونکہ اس کو ایک کثیر جماعت کی جس میں جہلا کے علاوہ ذی علم اشخاص بھی شامل تھے۔ تائید حاصل تھی۔ وہ اپنے کام میں استقلال کے ساتھ مصروف رہا اور چند سال میں ایسی فضا پیدا کر دی کہ عوام میں ظہور مہدی کے قرب کی منادی کرا سکے اور اپنے آقا کو یہ پیغام بھیج سکے کہ لوگ آپ کی آمد کے منتظر ہیں اس وقت سے قبل محمد الحبیب دنیا سے رحلت کر چکے تھے۔ مذکور ہو چکا ہے کہ حضرت حسینؓ نے اپنے بیٹے عبیداللہؑ کے حق میں وصیت کی تھی اور ان کے بعد سے فرقہ اسماعیلیہ کی نظر میں وہی امام تھے لیکن

لہ حضرت عبیداللہ المہدی کے نام کی صحیح شکل غالباً عبداللہ ہے اور یہی شکل اسماعیلی بوہرہ جماعت میں رائج ہے۔ لیکن چونکہ عام کتب تواریخ میں ان کا نام عموماً عبیداللہ لکھا جاتا ہے۔ اس کتاب میں بھی اُن کا ذکر اکثر اسی نام سے کیا گیا ہے۔

خورد سال ہونے کی وجہ سے عنان سیاست ان کے چچا محمدؒ کے ہاتھ میں تھی۔ عبید اللہ کے سن بلوغ کو پہنچنے کے بعد بھی غالباً محمدؒ ان کے نائب و مشیر کی حیثیت سے جماعت کی اصلاح و تدبیر کے کفیل تھے کیونکہ جب ان کا انتقال ہوا تو عبید اللہ کی عمر تیس سال سے تجاوز کر چکی تھی اور قرائن سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک اسماعیلیہ گروہ محمدؒ ہی کو اپنا پیشوا سمجھتا تھا۔

عبید اللہ المہدی

بہر حال جب شیعی کے قاصد جن میں اس کا بھائی ابو العباس بھی تھا سلمیہ پہنچے تو اسماعیلیہ جماعت کی قیادت عبید اللہ کے ہاتھ میں تھی۔ چونکہ ابو عبداللہ کی کامیابی کا چرچا عباسی حکومت کے کانوں تک بھی پہنچ گیا تھا۔ خلیفہ مکتفی عبید اللہ کی حرکات و سکنات پر نگاہ رکھتا تھا اور جب اس کو یہ خبر ملی کہ ان کا ارادہ افریقہ جانے کا ہے تو اس نے ان کو گرفتار کرنے کا تہیہ کر لیا۔ لیکن عبید اللہ کی مصلحت شعاری نے خلیفہ کے منصوبوں کو بیکار کر دیا۔ کیونکہ وہ گرفتاری کا حکم صادر ہونے سے قبل ہی اپنے نوعمر صاحبزادے ابو القاسم اور اپنی والدہ ماجدہ کو ہمراہ لے کر سلمیہ سے مغرب کی جانب روانہ ہو چکے تھے۔ بعد کے واقعات کو سمجھنے کے لئے یہ سوال کسی قدر اہمیت رکھتا ہے کہ جب ابو عبداللہ نے اپنا پیغام بھیجا اس وقت وہ عبید اللہ سے ذاتی شناسائی رکھتا تھا یا نہیں۔ عام روایت یہ ہے کہ اس کو ابن حوشب داعی یمن نے افریقہ بھیجا تھا اور اس کا امام سے براہِ راست کوئی تعلق نہ تھا لیکن بعض کتابوں میں یہ بھی لکھا ہے کہ اسے افریقہ کی دعوت کے لئے عبید اللہ کے والد حسین یا ان کے دادا احمد نے مامور کیا تھا۔ بہر حال کوئی قطعی معلومات موجود ہونے کی صورت میں یہ فرض کر لینا چاہئیے کہ ابو عبداللہ کو امام عبید اللہ سے کوئی سابقہ تعارف حاصل نہ تھا۔ عبید اللہ اور ان کے رفقاء نے بنظر احتیاط سوداگروں کا بھیس بدل لیا تھا لیکن عباسی خلیفہ کو بہت جلد ان کی روانگی کی خبر ہو گئی اور اس نے تین خطوط ان کی گرفتاری کے لئے تحریر کئے جن میں سے ایک مصر کے والی دوسرا سجلماسہ کے حاکم اور تیسرا مغرب کے اغلبی فرمانروا کے نام تھا۔ ان خطوط کے باوجود عبید اللہ کا قافلہ مصر سے صحیح سلامت گذر کر طرابلس جا پہنچا۔ وہاں ان کو یہ معلوم ہوا کہ زیادۃ اللہ مغرب کا اغلبی بادشاہ ان کی تاک میں بیٹھا ہے۔ اس لئے عبید اللہ نے یہ مناسب خیال کیا کہ ابو العباس کو قیروان بھیج کر وہاں کی صورت حالات سے باخبر ہو جائیں۔ ابو العباس جب قیروان پہنچا۔ تو زیادۃ اللہ کے عمال نے اسے فوراً گرفتار کر لیا۔ عبید اللہ نے اس کی گرفتاری کی خبر سُن کر اپنی والدہ اور دیگر رفقاء کو طرابلس میں چھوڑا اور صرف اپنے بیٹے ابو القاسم کو ہمراہ لے کر قسطیلیہ کی مخدوش راہ اختیار کی۔ اس وقت تک ان کو یہ توقع تھی کہ ابو العباس کسی نہ کسی طرح زیادۃ اللہ کی قید سے جلد مخلصی حاصل کر لے گا لیکن یہ توقع پوری نہ ہوئی اور قسطیلیہ میں ایک مختصر قیام کے بعد

عبیداللہ نے پھر صحرا کا راستہ اختیار کیا۔ اور سفر کی صعوبتوں کو برداشت کرتے ہوئے سجلماسہ میں وارد ہوگئے۔ یہاں کا حاکم الیسع ان کے علم و فضل کا بہت گرویدہ ہوگیا۔ اور نہایت حسن اخلاق و مدارات سے پیش آیا۔ عبیداللہ اور ان کے صاحبزادے ساڑھے تین سال تک اس شہر میں مقیم رہے۔ ابوعبداللہ شیعی کو ان کے قیام کا علم تھا کیونکہ ایک دو مرتبہ اس نے مراسلات اور تحائف ان کے پاس بھیجے۔ رفتہ رفتہ زیادۃ اللہ کو یہ معلوم ہوگیا کہ عبیداللہ سجلماسہ میں موجود ہیں اور اس نے حاکم سجلماسہ کو متنبہ کیا کہ وہ شخص جو تمام دنیا کی حکومت کا مدعی ہے تمہارے مہمان عزیز کی حیثیت میں تمہارے پاس موجود ہے اور تم اس خطرۂ عظیم سے بے خبر ہو۔

حاکم سجلماسہ نے عبیداللہ اور ان کے صاحبزادے کو طلب کرکے یہ تحریر دکھائی اور اس کے متعلق سوالات کئے لیکن اس کو کوئی تیقن حاصل نہ ہوا۔ اگرچہ وہ ان دونوں کا بہت ادب و احترام کرتا تھا لیکن زیادۃ اللہ کے مراسلہ سے مشکوک ہوکر اس نے بتقاضائے مصلحت دونوں کو اپنی بیٹی مریم کے محل کی بالائی منزل میں نظر بند کردیا۔ اس کو شائد یہ امید تھی کہ مریم کے حسن کا جادو نوجوان ابوالقاسم پر چل جائیگا اور اس کے ذریعہ سے اس کو عبیداللہ کے صحیح حالات معلوم ہوجائیں گے۔ اس دوران میں شیعی کو مزید فتوحات نصیب ہوگئیں۔ اور اس کی طاقت میں اسقدر اضافہ ہوگیا کہ اس نے اپنے بھائی ابوالعباس کو جو پانچ سال سے قید تھا۔ زیادۃ اللہ کے پنجے سے چھڑا کر اپنے مستقر اقادہ میں لے آیا۔ اور اس کے بعد عبیداللہ کی مخلصی کا تہیہ کیا۔ اس نے ایک لشکر جرار تیار کیا۔ ابوالعباس کو اپنا نائب مقرر کرکے اقادہ میں چھوڑا اور خود سجلماسہ کی جانب متوجہ ہوا۔ الیسع کو جب شیعی کی نقل و حرکت کا علم ہوا تو اس نے پھر عبیداللہ کو طلب کرکے تفحص حالات کی کوشش کی لیکن کوئی مفید نتیجہ مترتب نہ ہوا۔ اس کے بعد ابوالقاسم سے تخلیہ میں سوالات کئے اور تازیانے بھی لگوائے۔ لیکن انہوں نے سب تکالیف کو برداشت کیا۔ مگر اپنے باپ کے راز کو افشا نہ ہونے دیا۔ شیعی نے سجلماسہ کے قریب پہنچ کر شہر سے کچھ دور قیام کیا اور الیسع کے پاس قاصد روانہ کئے اور ایک نہایت اہم معاملہ میں گفتگو کرنے کی مہلت مانگی۔ الیسع کا پیمانہ صبر ان پے درپے کارروائیوں سے لبریز ہوچکا تھا۔ اس نے نہ صرف شیعی کی درخواست کو مسترد کردیا۔ بلکہ قاصدوں کو بھی قتل کروادیا۔ شیعی نے ایک اور وفد اس کی جانب روانہ کیا۔ لیکن اس کا بھی وہی حشر ہوا۔ آخر کار شیعی کو شہر پر حملہ کرنا پڑا۔ ایک مختصر سی جنگ کے بعد الیسع تو اپنے اہل خانہ کو ہمراہ لے کر صحرا کی سمت روانہ ہوگیا اور شہر کے باشندوں کو اسی میں عافیت نظر آئی کہ شہر کے دروازے کھول دیں اور شیعی کی اطاعت قبول کرلیں۔

۲۷ ؍ اگست ۹۰۹ء کو ابو عبداللہ شہر میں داخل ہوا۔ اور سب سے پہلا کام اس نے یہ کیا کہ عبیداللہ کے محبس کا باشندگان شہر سے پتہ معلوم کر کے ان کو اور ابو القاسم کو رہا کرنے کا حکم صادر کیا۔ جس وقت عبیداللہ اس کے روبرو آئے وہ گھوڑے سے اتر کر ان کے استقبال کو بڑھا۔ اور مؤدبانہ سلام کیا۔ ان کو اور ابو القاسم کو گھوڑوں پر سوار کروایا اور خود تمام سرداروں کو ہمراہ لیکر پاپیادہ ان کے جلو میں چلا۔ خوشی کے آنسو اس کی آنکھوں سے جاری تھے اور بآواز بلند کہتا جاتا تھا کہ یہی تمہارا اور میرا آقا ہے۔ یہی وہ مہدی ہے جس کی اطاعت کی میں تم کو دعوت دیتا تھا۔ اللہ تعالےٰ نے اپنا وعدہ پورا کیا۔ حقدار کو اس کا حق عطا فرمایا۔ اور اس کے دعویٰ کو کامیاب کیا۔ جب یہ جلوس خیمہ گاہ پہنچا تو شیعی نے باضابطہ طور پر اپنے تمام اختیارات عبیداللہ کو منتقل کر دئے۔ اس واقعہ کے ایک سال بعد جب عبیداللہ امام و خلیفہ کی حیثیت میں فرمانروائی کرنے لگے اور ابو القاسم کو ان کا وصی نامزد کر دیا گیا۔ ابو العباس نے اپنے بھائی ابو عبداللہ شیعی کو بھکانا شروع کیا اور اس سے کہا کہ سال بھر پہلے تم تمام سیاہ و سفید کے مالک تھے اور اس ملک میں تمہارا حکم نافذ تھا۔ لیکن آج تمہاری وہ قدر و منزلت کہاں؟ کیا تم اس پر قانع ہو کہ جس شخص کو تم نے تخت و تاج کا مالک بنایا اس کے غلام ہو جاؤ؟ اس طرح کی گفتگو سے ابو العباس نے شیعی کے خیالات کو مسموم کر دیا۔ اور وہ مہدی سے بغاوت پر آمادہ ہو گیا۔ اس نے کتامہ کے رؤسا سے جو ابتدا سے اس کے معاون رہے تھے سازش شروع کی اور ان سے کہا کہ یہ شخص عبیداللہ وہ مہدی نہیں ہے جس کی آمد کی بشارت میں نے تم کو دی تھی۔ مجھے اسی قسم کا مغالطہ ہوا۔ جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ستارہ اور چاند کو دیکھ کر ہوا تھا۔ بہتر ہے کہ تم عبیداللہ سے اس کی مہدویت کے حجج و براہین طلب کرو تاکہ اس کے صدق و کذب کا حال کھل جائے۔ کتابوں میں تو یہ لکھا ہے کہ مہدی کی پشت پر مہر نبوت کی مانند ایک مُہر ہو گی۔ اس کے لئے پتھر موم ہو جائے گا۔ اور بعض معجزات اس سے صادر ہوں گے۔ کتامہ کے جاہل بربر سردار اس کی باتوں میں آگئے اور جب مہدی کے دربار میں حاضر ہوئے تو ان میں سے ایک نے جو شیخ الشیوخ کا مرتبہ رکھتا تھا۔ مہدی سے گستاخانہ تقریر کی اور معجزات طلب کئے۔ اس کی سزا میں مہدی نے اس کے قتل کا حکم دے دیا۔ لیکن اگرچہ مہدی کو شیعی اور اس کے بھائی کی خفیہ ریشہ دوانیوں کا علم تھا لیکن اس موقعہ پر ان سے کوئی باز پرس نہ ہوئی۔ مہدی کی اس درگذر کا ان پر کوئی اچھا اثر نہیں ہوا اور ان کی سازشیں مہینوں جاری رہیں۔ ان کی خفیہ مشاورت ایک شخص ابو ذکی کے مکان پر ہوا کرتی تھی جو طرابلس کے والی کا رشتہ دار تھا اور اکثر تمام رات اسی میں صرف ہو جاتی تھی۔

ایک روز صبح کے دربار میں جو شیعی حاضر ہوا تو الٹی قبا پہنے ہوئے تھا جس سے اس کی عجلت و

پریشانی ظاہر ہوتی تھی ۔مہدی نے اس بات کو دیکھ لیا مگر کچھ نہ کہا۔ دوبارہ اور سہ بارہ یہی موقعہ پیش آیا۔
آخر کار مہدی نے اس سے سوال کیا کہ آخر اس اضطراب کا سبب کیا ہے اور رات اس نے کہاں بسر
کی تھی۔ ابوعبداللہ بہت سراسیمہ ہوا اور عذرات لنگ پیش کرنے لگا۔ مہدی نے پوچھا کہ کیا یہ واقعہ
نہیں ہے کہ وہ گذشتہ تین رات سے ابوذکی کے ہاں رہتا ہے اور اپنے مکان کو بالکل ترک کر دیا ہے۔
ابوعبداللہ نے جواب دیا کہ اسے خوف دامنگیر ہے۔ عبیداللہ نے کہا کہ خوف تو آدمی کو اپنے دشمن سے
ہوا کرتا ہے۔ ابوعبداللہ سمجھ گیا کہ مہدی کو اس کے سب منصوبوں کا علم ہے اور کوئی جواب نہ بن پڑا۔
عبیداللہ نے پھر کہا کہ اس نے یہ ارادہ کر لیا ہے کہ بغاوت کے سرغناؤں یعنی ابوعبداللہ۔ ابوالعباس
اور ابوذکی کو سلطنت کے دور افتادہ مقامات میں بھیج دے تاکہ ان کو دارالخلافہ میں اپنی سازشوں کا
موقعہ نہ ملے۔ مہدی کا غالباً یہ مقصد تھا کہ یہ معلوم کرے کہ ان کی جلائے وطن کا عوام پر کیا اثر ہوتا ہے
اور اگر یہ یقین ہو جائے کہ ان کے ساتھ لوگوں کو کچھ زیادہ ہمدردی نہیں تو موقعہ پا کر ان کو قتل کروا دے
چنانچہ سازش کے شروع ہونے سے تقریباً سات ماہ بعد ابوذکی ۔ابوعبداللہ اور ابوالعباس تینوں
کی موت کا فتویٰ صادر ہو گیا ۔ان کے قتل کے بعد اس خیال سے کہ لوگ سماعی شہادت سے گمراہ نہ
ہوں ۔مہدی نے تمام ممالک کے اسماعیلیہ کے نام خطوط تحریر کئے جن کا مضمون یہ تھا کہ ابوعبداللہ اور
ابوالعباس کا جو پایہ اسلام میں ہے اس سے سب واقف ہیں اور تمام مومنین پر ان کا احسان ہے لیکن
وسوسہ شیطانی نے ان کے ایمان میں لغزش پیدا کر دی تھی ۔لہذا ہم نے ان کو آب شمشیر سے پاک کر دیا۔
مہدی اور ابوعبداللہ کے باہمی سلوک کو اکثر اس سلوک سے تشبیہ دی جاتی ہے جو عباسیوں
نے اپنے داعی ابومسلم خراسانی کے ساتھ کیا تھا اور یہ کہا جاتا ہے کہ اس کے قتل کا اصلی سبب یہ تھا کہ عبیداللہ
اس کے اثر و قوت کی وجہ سے خائف تھے اور اس کو اپنی استبدادیت کے قیام میں مخل تصور کرتے
تھے ۔لیکن واقعات مذکورہ سے اس قول کا کوئی ثبوت نہیں ملتا بلکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو مصیبت ابوعبداللہ
پر نازل ہوئی۔ وہ اس کی اپنی ہوا و ہوس کا نتیجہ تھی ۔ اسلام میں فتنہ و فساد کو قتل سے بھی زیادہ شدید
جرم قرار دیا گیا ہے ۔اور اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے مہدی نے جو سلوک باغیوں کے ساتھ کیا وہ ناجائز
خیال نہیں کیا جا سکتا ۔ فاطمیین کے مخالف مؤرخین نے ابوعبداللہ کی بغاوت سے ایک اور معنی پیدا
کرنے کی بھی سعی کی ہے اور وہ یہ ہے کہ ان کے خیال میں بغاوت کا اصلی سبب ابوعبداللہ کا یہ تیقن
تھا کہ عبیداللہ امامت کے مستحق نہیں ہیں اور ان کا علوی نسب ہونے کا دعویٰ مشکوک و مشتبہ ہے
مگر مستند تاریخی بیانات سے یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ ابوعبداللہ یا اس کے رفقاء نے کبھی یہ کہا ہو

کہ عبید اللہ بنی فاطمہ سے نہیں ہیں۔ یا وہ امامت کے مستحق نہیں۔ ان لوگوں نے جو کچھ بھی عبید اللہ کے خلاف کہا اس کا ماحصل فقط یہ تھا کہ عبید اللہ وہ مہدی نہیں ہیں جن کی آمد کی پیشینگوئیاں اسلامی دنیا میں عام طور پر رائج تھیں اور جن کے شیعہ خصوصیت سے منتظر تھے۔ نیز جیسا کہ پیشتر مذکور ہو چکا ہے عبید اللہ المہدی کو اپنی فتوحات افریقہ کے ضمن میں ایک سے زیادہ شیعہ جماعتوں کی تائید و امداد پر انحصار کرنا پڑا تھا۔ ان میں اسماعیلیہ و قرامطہ کے علاوہ کیسانیہ اور امامیہ (اثنا عشری) گروہ کے اشخاص بھی بکثرت شامل تھے اور مہدی کی رعایا میں اہل سنت و جماعت فرقہ تعداد کے لحاظ سے شاید سب سے فائق تھا۔ یہ سب فرقے مہدی کے ظہور کے منتظر تھے۔ لیکن مہدی کے خصائص کے بارہ میں ان کے عقائد بہت مختلف تھے۔ سنی عقیدہ عام طور پر یہ تھا کہ وہ ایک شخص قریش (یا بروایتے بنی فاطمہ) میں سے ہوگا۔ جس کا نام محمدؐ اور جس کے والد کا نام عبد اللہ ہوگا اور جو قیامت سے قبل نمودار ہوگا۔ قرامطہ حضرت محمدؒ ابن اسماعیل کو زندہ خیال کرتے تھے اور یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ وہی امام مہدی کی حیثیت میں دوبارہ نمودار ہوں گے۔ کیسانیہ حضرت محمدؒ ابن حنفیہ کے متعلق اسی قسم کا اعتقاد رکھتے تھے۔ امامیہ اثنا عشری کے خیال میں مہدویت امام حسن عسکری علیہ السلام کے فرزند کا منصب تھی۔ اور ان میں سے اکثر کا یہ بھی خیال تھا کہ یہ فرزند امام موصوف کی وفات سے قبل دشمنوں کے خوف سے مستور ہو گئے تھے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ عبید اللہ المہدی کی ولادت غالباً اسی سنہ میں ہوئی جس میں امام حسن عسکریؒ نے انتقال فرمایا تھا اور اگر ان کے کسی فرزند کے وجود کو تسلیم کر لیا جائے جو ان کی وفات سے قلیل مدت قبل پیدا ہوا تھا تو وہ تقریباً عبید اللہ المہدی کا ہم عمر او ہم عصر ہوتا۔

یہ قیاس بہت اغلب ہے کہ ابو عبد اللہ شیعی اور اسماعیلیہ کے دوسرے داعیوں نے اس توارد سے فائدہ اٹھایا ہو۔ اور جمہور شیعہ کو اپنے ساتھ ملانے کے لئے عبید اللہ کے متعلق یہ خبر مشہور کر دی ہو کہ یہ وہی مہدی ہیں۔ جو امام حسن عسکریؒ کے فرزند تھے اور جو پیدا ہو کر غائب ہو گئے تھے۔ غرضکہ جب تک مہدی کو کسی نے دیکھا نہیں تھا اس وقت تک اس کی شخصیت کے بارہ میں ہر قسم کی غلط فہمی کا موقعہ تھا لیکن جب عبید اللہ مہدویت کے دعویٰ کے ساتھ ظاہر ہو گئے تو ہر ایک فرقہ اور جماعت کے لئے یہ ممکن ہو گیا۔ کہ وہ ان کے خصائص کو اپنے عقائد کی ترازو میں وزن کر سکے اور یہ فیصلہ کرے کہ ان کے ظہور سے اس کی وہ توقعات پوری ہوئیں یا نہیں جو مہدی کے ظہور سے وابستہ تھیں۔ اسی بنا پر ابو عبد اللہ اور اس کے رفقا کو بھی یہ موقعہ حاصل تھا کہ وہ عبید اللہ کے خلاف یہ کہہ کر یہ شخص وہ مہدی نہیں ہے جس کے کہ ہم اور تم منتظر تھے عوام کو برگشتہ کر سکیں۔ لیکن ان کے اس قول سے یہ ہرگز مستنبط نہیں ہوتا کہ ان کے خیال میں عبید اللہ علوی نسب یا فرقہ اسماعیلیہ کے امام نہیں تھے۔

مہدی کا نسب

چونکہ عبید اللہ کے نسب کا مسئلہ اسماعیلیہ عقیدہ کی اصل و بنیاد سے تعلق رکھتا ہے۔ ضرورت ہے کہ اس کی مفصل تنقید کی جائے۔ سابقہ بیانات سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ان کے بانی خاندان ایک شخص عبد اللہ نامی تھے۔ جن کو اسماعیلی حضرت محمد ابن اسمٰعیل اور ان کے مخالفین میمون قداح کا فرزند بتاتے ہیں۔ ہم کو تاریخی شواہد کی بنا پر یہ تصفیہ کرنا ہے کہ ان میں سے کس کا بیان صحیح معلوم ہوتا ہے۔ فاطمی خلافت تیسری صدی ہجری کے اواخر یعنی سنہ ۹۱۰ عیسوی میں قائم ہوئی۔ اس کے قیام سے تقریباً ایک سو سال بعد تک شاید کسی نے اس کے بانی عبید اللہ مہدی کے حسب نسب کے متعلق کوئی رد و قدح نہیں کی اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان عموماً ان کے علوی ہونے کے دعویٰ کو تسلیم کرتے تھے۔ سنہ ۱۰۱۱ء میں پہلی مرتبہ فاطمی خلفا کے نسب کے بارہ میں معارضہ کیا گیا۔ جس کے محرک ان کے حریف عباسی خلفاء اور جس کا مرکز بغداد تھا۔ اس وقت مصر میں حاکم بامر اللہ اور بغداد میں قادر باللہ کی خلافت تھی۔ عباسیوں کو فاطمی خلفاء کے نسب میں شک و شبہ پیدا کرنے کی سعی کی کئی وجوہ سے سخت ضرورت تھی۔ اول تو عباسیوں کو یونہی علویوں سے بغض و عناد تھا۔ اس پر اس تلخی کا اضافہ ہوا۔ کہ فاطمیوں نے ان کے مغربی مقبوضات پر تصرف حاصل کر لیا اور ان کی شان و شوکت اسقدر بڑھ گئی کہ بغداد کی جگہ قاہرہ اسلامی علوم و فنون اور اسلامی تمدن و تہذیب کا مرکز بن گیا۔ صورت حالات ایسی تھی کہ اگر عباسیوں کو اپنی رہی سہی سلطنت کے بھی اغیار کے ہاتھوں میں چلے جانے کا اندیشہ ہوتا تو کچھ بیجا نہ تھا۔ وہ یہ دیکھ چکے تھے کہ مغرب و مصر کی سنی رعایا اپنے شیعہ حکمرانوں کے حسن سلوک پر مطمئن اور قانع تھے۔ حرمین شریفین میں ان کی سیادت کو تسلیم کر لیا گیا تھا اور حاکم بامر اللہ کی اس حکمت عملی سے جو اس نے شیخین پر لعن و طعن کی ممانعت اور مالکی فقہ کی درس و تدریس کی اجازت کی شکل میں ظاہر کی تھی عباسیوں کو طبعی طور پر یہ خوف پیدا ہو گیا تھا کہ تمام اسلامی دنیا فاطمیین کی خلافت پر راضی ہو جائے گی۔ ادھر ان کے اپنے تنزل و انحطاط

---

[1] اس حقیقت کا اظہار ضروری ہے کہ مہدی کے نسب کے متعلق جو کچھ ان اوراق میں لکھا گیا ہے وہ تقریباً تمامتر پرنس ماسعد کی تصنیف "پولیٹکس آن دی اوریجن آف دی فاطمی کیلفس" (فاطمی خلفاء کے نسب پر مناقشات) سے ماخوذ ہے۔ اگرچہ حضرت محمد ابن اسمٰعیل اور میمون ابن قداح کے شخص واحد ہونے کا نظریہ میں نے محض قیاس کے طور پر اپنے دل میں تصنیف مذکورہ کی اشاعت سے بہت پہلے قائم کر لیا تھا لیکن شواہد و دلائل کی کمی کی وجہ سے میں اس نظریہ کو پیش کرنے کی جرأت نہیں کر سکتا تھا۔ پرنس ماسعد کی کتاب کی بروقت اشاعت نے اس کمی کو پورا کر دیا۔

کا یہ درجہ تھا کہ ایک شیعہ خاندان بویہیہ ان کے قلب پر مسلط تھا اور خلفاء اس خاندان کے امراء کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی کی مانند تھے ۔ بویہیہ اثنا عشری عقائد کا اظہار کرتے تھے اور سیاسی مصلحت اور مذہبی افتراق دونوں کی بنا پر اسماعیلیہ کے اقتدار کو ناپسند کرتے تھے ۔ لہٰذا عباسیوں کو فاطمی خلفاء کے خلاف کارروائی میں ایک شیعہ جماعت کی تائید کی امید ہو سکتی تھی ۔ اگر اس کارروائی کا نتیجہ بالفرض یہ ہو کہ فاطمیوں سے جنگ چھڑ جائے تو عباسیوں کے نقطہ نگاہ سے اس میں کوئی قباحت نہ تھی کیونکہ جنگ کا بار ان کے محافظ و سرپرست بویہیہ کو اٹھانا پڑتا اور اگر یہ دونوں شیعہ طاقتیں ایک دوسرے کی تخریب کے درپے ہو جاتیں تو عباسیوں کو گلو خلاصی کا موقعہ مل جانا بعید از قیاس نہ تھا ۔

ان حالات میں اس محضر کے اسباب و مقاصد کو سمجھنا چنداں دشوار نہیں ۔ جو بغداد میں شائع ہوا اور جس کا ماحصل یہ تھا کہ سعد بن اسماعیل بن عبدالرحمٰن بن سعید (یعنی معز بن منصور بن قائم بن عبیداللہ المہدی) ابن سعید کی نسل سے ہیں جس سے فرقہ دیصانیہ موسوم ہے ۔ اور یہ شخص منصور الملقب بہ حاکم ابن نزار جو اندنوں مصر کی حکومت پر قابض ہے معد کا پوتا ہے ۔ اس کا مورث اعلیٰ سعید مغرب میں جا کر عبیداللہ اور مہدی کے لقب سے مشہور ہو گیا ۔ اس کے تمام آباو اجداد ناپاک اور ملعون اشخاص تھے اور ملحدانہ عقائد رکھتے تھے ۔ ان کو سیدنا علی ابن طالب سے کوئی نسبت نہیں اور ان کا نسب نامہ موضوعہ اور جعلی ہے ۔ مصر کا یہ غاصب حاکم اور اس کے اسلاف تمام خاطی ۔ کافر ۔ زندیق اور منکر خدا تھے ۔ جنہوں نے اسلام کو ترک کر دیا تھا محرمات کو حلال تصور کرتے تھے ۔ خمر کو جائز کر دیا تھا ۔ خونریزی کو اپنا شعار بنا لیا تھا ۔ انبیاءؑ کو مطعون کرتے تھے اور خدائی کا دعویٰ رکھتے تھے ۔ اس محضر پر علاوہ سنی فقہا کے ان شیعہ اکابر کے بھی دستخط تھے جن کا تعلق عباسی حکومت سے تھا ۔ موخر الذکر اشخاص میں مشہور شیعہ ادیب و شاعر ابوالحسن محمدؒ المعروف بہ سید رضی بھی تھے ۔ جو اس محضر کی اشاعت سے کچھ عرصہ قبل اپنے اشعار میں فاطمیین کی مدح سرائی اور ان سے اپنی قرابت قریبہ کا فخریہ پیرایہ میں اظہار کر چکے تھے ۔ ان شیعہ اکابر کی روش چنداں تعجب خیز نہیں ۔ مالک ابن انس ۔ ابوحنیفہ اور احمد ابن حنبل جیسے برگزیدہ سنی علماء بھی عباسی حکومت کے تظلم سے نہ بچ سکتے تھے ۔ اگر وہ اس حکومت کے منشاء کے خلاف کسی رائے کے اظہار کی جرأت کریں یا علویوں سے ہمدردی کا ثبوت دیں تو بیچارے شیعہ علماء کا جو حکومت کی نگاہ میں یونہی مبغوض تھے تشدد کے خوف سے محضر پر دستخط کر دینا ایک بشری کمزوری سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا ۔ علاوہ بریں تقیہ کی ضرورت اور بویہیہ کے سیاسی مصالح بھی اس روش کو سمجھنے کے لئے پیش نظر رکھے

جاسکتے ہیں۔ اور اگر ان کی تائید کوئی تاریخی اہمیت رکھتی ہے تو اس کے بالمقابل اس تاریخی شہادت کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ سید رضی سے لے کر آج تک جب کسی شیعہ کو فاطمیین کے نسب پر آزادانہ اور مخلصانہ اظہار رائے کا موقعہ ملا تو اس نے ان کے علوی ہونے کا اقرار کیا ہے۔ البتہ بعض نے ان کے عقائد سے بیزاری کا اظہار کیا ہے اور بعض نے یہ کہا ہے کہ وہ بباطن اثنا عشری عقائد رکھتے تھے۔ اگرچہ بظاہر اسماعیلی فرقہ کے پیشوا تھے۔ لہذا عباسیوں کے محضر کا صدق و کذب اس واقعہ پر منحصر نہیں کیا جاسکتا کہ اس پر بعض شیعہ علما کے بھی دستخط ثبت تھے بلکہ یہ دیکھنا چاہیئے کہ جو بیانات اس میں نقل کیئے گئے وہ بجائے خود کس حد تک راستی کے قریب ہیں۔ ان بیانات میں طعن و تشنیع کے علاوہ جو کچھ بھی مذکور ہوا ہے۔ اس کا ملخص یہ ہے کہ حاکم خلیفہ مصر سعید کی اولاد میں سے ہیں جس نے مغرب میں آکر عبید اللہ اور مہدی کے القاب اختیار کر لیئے تھے اور سعید کی اصل دیصان ابن سعید سے ہے جس کے نام کی رعایت سے دیصانیہ فرقہ مشہور ہے۔ سعید کے آبا و اجداد سب ملحد اور کافر تھے اور ان کا علوی ہونے کا دعوی بالکل باطل ہے۔

یہ بیانات بہت غور سے مطالعہ کیئے جانے کے مستحق ہیں کیونکہ جو الزامات و اتہامات بعض سنی مورخین نے فاطمی خلفاء کے نسب و عقیدہ کے بارہ میں وارد کیئے ہیں۔ ان کی اصل و ماخذ یہی بیانات ہیں۔ ان سے جو کچھ معلومات ہمیں حاصل ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ عبید اللہ اور ان کے آبا و اجداد علوی ہونے کا دعوی رکھتے تھے نیز سعید اور عبید اللہ ایک ہی شخص تھے جنہوں نے مغرب میں اپنی حکومت قائم کی تھی اور فاطمی خلفائے مصر بلاشبہ انہیں کے اخلاف تھے۔ اب پہلا سوال جو ان بیانات سے پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ دیصان کون شخص تھا جس کو علوی ہونے کا زعم تھا۔ اور جس کو عبید اللہ کا مورث اعلی قرار دیا گیا ہے۔ محضر کی عبادت سے اس سوال کے حل کرنے میں جو کچھ مزید امداد ہم کو ملتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ دیصان وہی شخص ہے جس کی وجہ سے ایک ملحدانہ فرقہ دیصانیہ کہلاتا ہے۔ اب ہم تاریخ کی ورق گردانی کرتے ہیں تو ہم کو اس نام کے صرف ایک ہی شخص کا پتہ چلتا ہے جو حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تقریباً چار سو سال قبل گزرا تھا اور جس کو سیدنا علی علیہ السلام اور عبید اللہ المہدی سے کوئی علاقہ نہیں ہوسکتا اور جس کے متعلق یہ بیان کہ وہ علوی ہونے کا مدعی تھا حد درجہ لغو اور مضحکہ خیز ہے۔ یہ شخص جس کا پورا نام بر دیصان تھا حضرت مسیحؑ سے دو سو سال بعد مسیحیت میں داخل ہوا تھا۔ مانی و مرقیون کی مانند اس کے عقائد بھی مذموم خیال کیئے جاتے تھے اور مسیحی کلیسا کے آبا نے اپنی تصانیف میں اس کا مفصل تذکرہ کیا ہے۔ اس امر کا ثبوت کہ عباسی

محضر میں جس دیلصان کا نام ہے اس سے یہی شخص مراد ہے اس بیان میں موجود ہے کہ فرقہ دیلصانیہ اسی سے منسوب ہے۔ تاریخ میں سوائے اس ایک دیلصان اور ایک فرقہ دیلصانیہ کے اور اس نام کے کسی شخص یا فرقہ کا سراغ نہیں ملتا۔ اور وہ اور اس کا فرقہ اسلام سے چار سو سال قبل معرض وجود میں آ گئے تھے معلوم ہوتا ہے کہ بعد کے مؤرخین جن کو فاطمی خلفاء کی مخالفت مقصود تھی اس وقت سے آگاہ تھے جو عبید اللہ کو دیلصان سے منسوب کرنے میں مضمر ہے اور ان کی توجہ و کوشش زیادہ تر ان دونوں اشخاص کے درمیانی سلسلہ کو مضبوط کرنے کی جانب منعطف رہی ہے۔ دیلصان کے متعلق مزید تصریحات کی تو ان کو جرأت نہیں ہوئی۔ لیکن بہت جلد عبید اللہ کا ایک فرضی نسب نامہ تیار کر لیا گیا جس کی سب سے ابتدائی شکل یہ تھی کہ عبید اللہ میمون قداح کی اولاد میں سے تھے اور میمون قداح کا نسب یہ تھا کہ ابو شاکر میمون ابن دیلصان ابن سعید غضبان جنہوں نے یہ نسب نامہ ایجاد کیا وہ بعض دفعہ دیلصان کو حذف کر کے ابو شاکر میمون کو سعید غضبان کا بیٹا بھی لکھ دیتے ہیں۔ معلوم نہیں کہ یہ فعل قصر واختصار کی بنا پر تھا یا اس وقت سے عہدہ برآ ہونے کی خواہش کا نتیجہ تھا جو دیلصان کے نام کو بیچ میں لانے سے محسوس ہوتی تھی۔ لہٰذا اب بحث تبدیل ہو جاتا ہے دیلصان سے کوئی سروکار باقی نہیں رہتا اور عبید اللہ کے دعوے کے سچ یا جھوٹ ہونے کا مدار اس سوال کے جواب پر ہے کہ یہ میمون کون شخص تھا؟ فاطمی خلفاء کے مخالفین اس سوال کے بہت سے جوابات دیتے ہیں۔ اور ان کے بیانات میں بے حد تفاوت و تناقض ہے۔ ان میں سے ایک روایت کو ہم گزشتہ سے پیوستہ باب میں اسماعیلی مذہب کی آغاز کی کیفیت کے ضمن میں نقل بھی کر چکے ہیں۔ اس روایت کے بموجب وہ ایک مجہول النسب، مکار اور شعبدہ باز شخص تھا۔ لیکن اس کے باوجود یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سیدنا جعفر صادقؑ نے حضرت محمد ابن اسمٰعیل کی تربیت اس کے سپرد کی تھی بعض اس کو ابو الخطاب کا متبع ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ ابو الخطاب کا فرقہ اسماعیلیہ کی تکوین سے کیا واسطہ ہے کیونکہ اس کا اور اس کے فرقہ دونوں کا سیدنا جعفرؑ کی زندگی ہی میں خاتمہ ہو گیا تھا۔

فاطمیوں کے عرب معاندین مثلاً نویری وغیرہ میمون کو عجمی نسل کا بتلاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ ایران سے ہجرت کر کے شام میں آیا تھا۔ اس کے برعکس ابو المعالی جو اسلامی فرقہ بندی کے متعلق سب سے قدیم فارسی کتاب بیان الادیان کے مصنف اور سلطان مسعود غزنوی کے ہمعصر تھے۔ میمون قداح کی اصل کو مصر سے منسوب کرتے ہیں۔ اس انتساب کی وجہ غالباً یہ تھی کہ مصر

اندنوں اسمٰعیلی (فاطمی) خلفاء کے زیرِ فرمان تھا لیکن جو بات قابلِ غور ہے وہ یہ ہے کہ ابو المعالی یا کوئی اور فارسی مورخ میموں کے ایرانی نژاد ہونے کے بارہ میں کسی معلومات کا اظہار نہیں کرتا۔ جس کی توقع اس کے واقعتاً ایرانی ہونے کی صورت میں کی جاسکتی تھی۔ مغرب کے مؤرخین اس کو مشرقی نژاد کہتے ہیں اور مشرق کے مؤرخین اس کو مغرب کا باشندہ بتاتے ہیں۔ جس سے یہ قیاس بیجا نہیں معلوم ہوتا کہ عبیداللہ کے اس مفروضہ مورث اعلیٰ کی شخصیت کے بارہ میں ان کی روایات پر مطلق اعتماد نہیں ہو سکتا۔ جو بیان ان سب میں مشترک ہے وہ یہ ہے کہ میموں قداح (خواہ اس کا وطن دُنیا کے کسی حصّہ کو بھی قرار دیا جائے) ایک ایسے فرقے کا بانی تھا جو اپنے عقائد کو مخفی رکھتے تھے۔ اس فرقہ کی تنظیم و تاسیس میموں کے فرزند عبداللہ کے ہاتھوں سے ہوئی اور فاطمیہ یا اسماعیلیہ مصر اس کے اخلاف تھے۔ ان کا یہ بھی بیان ہے کہ میموں کے بنا کردہ فرقہ کے عقائد مخرب دین و اخلاق تھے۔ اس بیان کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ہم کو دو باتوں کا فیصلہ کرنا ہے۔ اول یہ کہ آیا میموں قداح واقعتاً کسی شخص کا نام تھا دوسرے یہ کہ اس کے عقائد واقعتاً کیا تھے؟ غالباً اس بارہ میں کوئی اختلاف خیال ممکن نہیں کہ میموں قداح اور عبداللہ ابن میموں ان ہی عقائد کے واضع اور موجد تصوّر کئے جاتے ہیں جو فرقہ اسماعیلیہ سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ ان عقائد پر مفصل تبصرہ آئندہ باب میں کیا جائے گا۔ فی الحال اسقدر کہنا کافی ہے کہ جدید تحقیقات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ اکثر مسلمان مؤرخین جن عقائد کو اسماعیلی عقائد قرار دیتے ہیں وہ درحقیقت اسماعیلیہ کے بعض فروع مثلاً قرامطہ وغیرہ کے عقائد ہیں اور ان کو اس مذہب کی اصل اصول قرار دینا ایک بیجا تعمیہ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ علاوہ بریں اگرچہ میموں کی تاریخ ولادت و وفات کے متعلق کسی مؤرخ نے کوئی قطعی شہادت بہم نہیں پہنچائی لیکن چونکہ اس کو امام جعفر صادقؑ کا ہم عصر تصوّر کیا جاتا ہے فرقہ قرامطہ کو جو تقریباً ایک سو سال بعد وجود میں آیا اس کی ذات سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ قرامطہ کے علاوہ تاریخ سے ایک اور فرقہ کا پتہ چلتا ہے۔ جس کو بعض مؤرخین میموں سے منسوب کرتے ہیں۔ اس کا نام فرقہ میمونیہ بیان کیا جاتا ہے لیکن مستند کتابوں میں اس نام کے صرف ایک ہی فرقہ کا تذکرہ ہے۔ اور وہ خوارج کا ایک گروہ تھا۔ جس کو شیعہ یا اسماعیلی جماعتوں سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔

غالباً مؤرخین کا بیان دانستہ یا نادانستہ غلط فہمی پر مبنی ہے اور مبارکیہ سے میمونیہ کے تشابہ کا نتیجہ ہے۔ میموں اور مبارک تقریباً ہم معنی اسماء ہیں۔ مبارک کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ حضرت

محمد ابن اسمٰعیل یا ان کے خاندان کا حلقہ بگوش تھا۔ اور مبارکیہ کو اسماعیلیہ کی ایک فرع قرار دینے کے لئے متواتر روایت موجود ہے۔ لہٰذا اگر میمون کو کسی مذہب یا فرقہ کا بانی تصور کیا جا سکتا ہے تو وہ وہی فرقہ یا مذہب ہو سکتا ہے جس کے فاطمی خلفا متبع تھے۔ اور قرامطہ وغیرہ کو اس سے منسوب کرنے کے لئے کوئی شہادت موجود نہیں۔ یہ وہ فرقہ یا مذہب تھا جس کو علامہ اشعری اور نوبختی اسمٰعیلیہ کی اصل و خالص شکل قرار دیتے ہیں اور جس کو قرامطہ سے مخلوط کرنا بالکل ناجائز ہے۔ نیز یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ خود مخالف مؤرخین کے بیانات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ میمون اور اس کا بیٹا عبید اللہ نہ صرف اسماعیلیہ یا قرامطہ کے بانی اور مؤسس تھے۔ بلکہ ان جماعتوں کے مقتدا اور پیشوا بھی تھے۔ اور اپنے اپنے زمانہ میں امامت کے مدعی خیال کئے جاتے تھے۔ عبید اللہ المہدی کی نقل و حرکت کی نگہداشت میں عباسی خلفا نے جس مستعدی کا اظہار کیا اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ وہ مہدی کی ذاتی اور خاندانی وجاہت اور اہمیت سے واقف تھے۔ اور اس کو اسماعیلی داعیوں کے زمرہ میں جن کی اس زمانہ میں کوئی کمی نہ تھی شریک نہ کرتے تھے۔ اس امر کی توجیہ کے لئے غالباً یہ روایت اختراع کی گئی جس کو جامع التواریخ وغیرہ میں نقل کیا گیا ہے کہ میمون حضرت محمد ابن اسماعیل کا مصاحب اور معتقد تھا۔ ان کے انتقال کے بعد اس نے اپنے بیٹے عبید اللہ کو حضرت محمد ابن اسمٰعیل کا فرزند اور جانشین مشہور کر دیا۔ اور اس طرح امامت اس کے خاندان میں منتقل ہو گئی۔ لیکن اسماعیلی جماعت کی تنظیم اور حضرت محمد ابن اسماعیل کی وجاہت کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بات قرین قیاس نہیں معلوم ہوتی کہ ایسی صریح فریب کاری کا کوئی اشارہ اسماعیلی یا غیر اسماعیلی معاصرین کی تصانیف میں نہ پایا جاتا۔ اور ایک مدت مدید گذرنے کے بعد اس راز سربستہ کے انکشاف کا فخر ان مؤرخین کے حصہ میں آتا جو عباسیوں کی پاسداری یا تعصب مذہبی کے جذبات کے تحت میں فاطمی خلفاء کی مذمت کا تہیہ کر چکے تھے۔ نیز ایک اور امر بھی قابلِ لحاظ ہے۔ اگرچہ یہ مورخین میمون اور عبید اللہ ابن میمون کو ایک فاسد عقیدہ کا بانی قرار دیتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی اس کے بھی معترف ہیں۔ کہ وہ عوام میں اپنی نمائشی زہد و تورع اور اپنے ساحرانہ استدراج کی بدولت عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ اس قسم کے بیانات اکثر ہادیان مذاہب کے متعلق ان کے مخالفوں کی زبان و قلم سے سرزد ہوتے ہیں کیونکہ حقیقی نیکی اور ریاکاری کی تمیز زیادہ تر حسن ظن یا سوءِ ظن پر منحصر ہے۔ اور جن افعال کو ایک شخص کے معتقد خوارق و معجزات سے تعبیر کرتے ہیں وہی افعال اس کے منکرین کے گمان میں سحر و کہانت کی دلیل بن جاتے ہیں۔

مندرجہ بالا تصریحات سے جو نتائج ایک غیر جنبہ دار شخص اخذ کر سکتا ہے وہ یہ ہیں کہ اگر میمون کوئی بالکل موضوعہ اور فرضی نام نہیں ہے۔ تو وہ کسی ایسے شخص کا لقب ہوگا۔ جو اپنے زمانہ میں فرقہ اسماعیلیہ کا مقتدا اور امام تھا۔ اور جس کی ظاہری زندگی زاہدانہ اور نیک روش کی تھی اور جس کو قرامطہ کی بدعنوانیوں سے زمان و کوائف دونوں اعتبار سے کوئی واسطہ نہیں ہو سکتا۔ اس کے معاصرین میں سے کچھ لوگ اس کو صاحب کشف و کرامت خیال کرتے تھے اور اس کے ذی علم ہونے کا اقرار خود اس کے مخالفین کو بھی ہے۔ باوجود اتنا بلند پایہ رکھنے کے اس کے معاصر مؤرخین اور خود اسماعیلی مصنفین کی تحریر میں اس کا نام تک بھی نہیں آتا اور جو زمانہ مابعد کے مؤرخین اس کے فریب و ریاکاری کے متعلق اعتقاد وثوق و تفصیل کے ساتھ گفتگو کرتے ہیں وہ بھی اس کے حسب و نسب۔ وطن۔ تاریخ پیدائش و وفات کے بارہ میں کوئی قطعی شہادت مہیا نہیں کرتے۔ اس موقعہ پر اس امر کا اعادہ بھی ضروری ہے کہ عباسیوں کے محضر کی اشاعت سے قبل کسی مؤرخ نے عبیداللہ المہدی کے نسب کے بارہ میں کوئی قدح نہیں کی۔ اگرچہ ان میں سے بعض مذہبی مخالفت کی بنا پر ان سے شدید اختلاف رکھتے تھے اور بعض لوگ جو سیاسی اغراض کی بدولت خلفائے فاطمی کے دشمن تھے۔ اس کے باوجود ان کے علوی نسب ہونے کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔

ان تمام کوائف کو مد نظر رکھتے ہوئے میمون کی شخصیت کو معین کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مخالف اور موافق دونوں قسم کے بیانات کو ایک دوسرے سے مقابلہ کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ آیا ان میں کوئی رابطہ پیدا کرنا ممکن ہے یا نہیں۔ ہمارے خیال میں اس طریقہ کو اختیار کرنے سے لامحالہ یہ نتیجہ حاصل ہوتا ہے کہ میمون اور حضرت محمدؐ ابن اسماعیل ایک ہی شخص کے دو نام ہیں۔ اور میمون کا لقب انہوں نے غالباً حالت کتمان میں اختیار کر لیا تھا۔ اگر حضرت محمدؐ کی مہاجرت کے ان کوائف کو پیش نظر رکھا جائے جو مؤرخین خصوصاً جوینی نے قلمبند کئے ہیں اور جن کا مختصر بیان اس سے قبل ہو چکا ہے اور ان کوائف کو میمون کے نقل و حرکت کی کیفیت سے مقابلہ کیا جائے تو صاف پتہ چلتا ہے کہ یہ ایک ہی شخص کے حالات ہیں جن کو دو مختلف زاویوں سے معائنہ کیا گیا ہے۔ نیز مخالفین کے پیش کردہ نسب ناموں میں میمون کا نام بعینہٖ اس پشت میں آتا ہے جہاں عبیداللہ المہدی کے مویدین حضرت محمدؐ ابن اسماعیل کو جگہ دیتے ہیں۔ میمون اور حضرت محمدؐ کے اتحاد کے نظریہ کو مان لینے کے بعد یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے کہ وہ اسماعیلی اور غیر اسماعیلی مصنفین جو مذہب اسماعیلیہ کی ابتدائی حالت کے عین شاہد تھے۔ میمون کا کیوں ذکر نہیں کرتے اور نیز یہ بات بھی کہ

اسماعیلیہ کے بعض فروع مثلاً دروز فرقہ کی روایات میں میموں کا نام آتا ہے۔ لیکن وہ اس کو علوی اور فاطمی سلسلہ میں شمار کرتے ہیں۔ چونکہ اسماعیلیہ کے مستند مصنفین اس راز سے واقف تھے کہ میمون حضرت محمد ابن اسماعیل سے کوئی جداگانہ ہستی نہیں۔ انہوں نے اس نام کو ترک کر دیا۔ لیکن دروز فرقہ جو ناقص اسماعیلی روایات کا حامل ہے اس رمز کو نہ سمجھ سکا اور میموں کی یاد اب تک اس فرقہ میں باقی ہے۔ یہ امر قابلِ غور ہے کہ میموں قداح اور عبداللہ ابن میموں کے متعلق تمام تر معلومات غیر اسماعیلی مصنفین اور مؤرخین سے ماخوذ ہے۔

اسماعیلی مصنفین نے اس معاملہ میں کامل سکوت کو ملحوظ رکھا ہے۔ حالانکہ فاطمیین کے عہدِ حکومت میں مذہبی مناظرہ کی کتابوں کی کوئی کمی نہیں معلوم ہوتی۔ اگر واقعاً کوئی اشخاص اس نام کے گزرے ہوتے جن کا نام باربار فرقہ اسماعیلیہ سے منسوب کیا جاتا اور جن کو عام مسلمان الحاد و بدعت کا بانی خیال کرتے تو یہ بات کیوں کر ممکن تھی کہ اسماعیلیہ کی کتابوں میں ان کا تذکرہ تک بھی نہ آتا۔ قرینِ قیاس تو یہ ہے کہ اس صورت میں یا تو اسماعیلی مصنفین ان اشخاص کو ایسے الزامات سے بری الذمہ قرار دینے کی سعی کرتے اور ان کو اپنے فرقہ کا ہادی تسلیم کر لیتے اور یا اس تعلق سے انکار کر دیتے اور ان کے بدعت و الحاد سے اپنی بریت کا اظہار کر دیتے۔ لیکن ان کا مطلق سکوت جو بجائے خود اس بات کی شہادت ہے کہ میموں قداح حضرت محمد ابن اسماعیل ہی کا نام تھا۔ جو انہوں نے حالت ستر میں اختیار کر لیا تھا۔ غیر اسماعیلی مؤرخین کی گمراہی کا سبب ہو گیا۔ اور وہ مؤرخین بھی جو فاطمیین کے نسب کو صحیح تسلیم کرتے تھے اور جن میں مقریزی اور ابن خلدون جیسے بلند پایہ اشخاص شامل ہیں اس معمّہ کو حل کرنے سے قاصر رہے۔ ان کو جو دقت درپیش تھی وہ یہ تھی کہ اگرچہ وہ قرائن اور شواہد کی بنا پر متیقن تھے کہ عباسیوں کے اتہامات کذب و افترار پر مبنی تھے اور فاطمیین کی کامیابی ممکن نہ تھی اگر ان کا نسب جعلی ہوتا۔ لیکن وہ میموں عبداللہ ابن میموں۔ احمد ابن عبداللہ کے متعلق ان تمام روایات کو کیوں کر پس پشت ڈال سکتے تھے جو فاطمی حکومت کے قیام سے ایک صدی قبل کی تاریخ کا ماحصل تھیں اور جن کو تمام و کمال مسترد نہیں کیا جا سکتا تھا۔ ایک دو اشخاص کے متعلق دروغبافی ممکن ہے لیکن یہ ناممکن ہے کہ ایک فرقہ کی صد سالہ تاریخ کو وضع کر کے عوام میں مشتہر کر دیا جائے اور وہ اس کو مان لیں۔ درآنحالیکہ اس میں حقیقت و صداقت کا کوئی شائبہ نہ۔ مقریزی و ابن خلدون وغیرہ ایک طرف تو یہ ماننے پر مجبور تھے کہ میموں وغیرہ کا آئمہ اسماعیلیہ سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اور دوسری طرف وہ ان اشخاص کی ہستی سے تواتر روایت کے خلاف انکار کی جرأت نہ کر سکتے تھے۔ لہذا ان کو سوائے اس کے کوئی چارہ نہ تھا کہ میموں وغیرہ کی واقعیت کو تسلیم کر لیں لیکن ساتھ

ہی یہ کہہ دیں کہ ان کا خالص اسماعیلی جماعت سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ بلکہ وہ اس الحادی اور انقلابی جماعت کے بانی و سرگروہ تھے جو قرامطہ کے نام سے موسوم ہے اور جس کی اصل و ماخذ اسماعیلی فرقہ ہے۔ ابن خلدون اور مقریزی دونوں کا استدلال یہ ہے۔ کہ اگر میمون واقعاً مبتدع و ملحد شخص تھا تو وہ اور اس کے اخلاف عبداللہ۔ احمد حسین وغیرہم قرامطہ کے پیشوا ہوں گے۔ اور عبیداللہ ان کی نسل سے نہیں ہو سکتے۔

یہی خیال اکثر ان یورپین مستشرقین کا بھی معلوم ہوتا ہے۔ جو فاطمیین کے صحیح النسب علوی ہونے کے دعویٰ کو ماننے پر آمادہ ہیں۔ اس خیال کے تحت میں مقریزی اور ابن خلدون نے عبیداللہ المہدی کا جو نسب نامہ نقل کیا ہے۔ اس میں میمون، عبداللہ، احمد، اور حسین کے ناموں کو کوئی جگہ نہیں دی گئی۔ اور اس کی شکل اس طرح ہے عبیداللہ ابن محمد الحبیب ابن جعفر المصدق ابن محمد المکتوم ابن اسماعیل ابن جعفر صادق علیہ السلام۔ لیکن با ایں ہمہ وہ اس قول کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ عبداللہ، احمد اور حسین اپنے اپنے زمانہ میں اسماعیلیہ فرقہ کے امام مانے جاتے تھے جس سے نہ صرف ان کے اپنے خیال کی تردید ہوتی ہے بلکہ یہ نتیجہ بھی حاصل ہوتا ہے کہ اگر مذکورہ بالا اشخاص اسماعیلیہ فرقہ کے امام تھے تو وہ قرمطی اور ملحد نہیں ہو سکتے۔ اس موقعہ پر یہ یاد دہانی بھی ضروری ہے کہ میمون، عبداللہ وغیرہ جس زمانہ کے آدمی سمجھے جاتے ہیں اس زمانہ میں حمدان قرمط اور اس کی جماعت قرامطہ کا کوئی وجود ہی نہ تھا۔ لیکن یہ امر مسلمہ ہے کہ سیدنا جعفر صادق علیہ السلام کے انتقال کے دس پانچ برس بعد اور حضرت محمد ابن اسماعیل ہی کی زندگی میں مذہب اسماعیلیہ کی تبلیغ "میمون" کے ذریعہ سے شروع ہو گئی تھی۔ اس مذہب کے عقائد و اصول کی مزید تشریح و ترتیب "میمون" کے فرزند عبداللہ کی بدولت عمل میں آئی۔ اخوان الصفا اور رسائل اخوان الصفا کے بھی مجوز و موجد غالباً وہی تھے۔ اگرچہ رسائل کی آخری تکمیل احمد ابن عبداللہ سے منسوب کی جاتی ہے یہ سب کچھ اس زمانہ سے تقریباً پچاس سال قبل ہو چکا تھا۔ جب قرامطہ کی روایات مسموع خلائق ہوئیں۔ غرض جس پہلو سے دیکھا جائے۔ اسماعیلیہ کے اس بیان کو کہ حضرت محمد ابن اسماعیل اور ان کے فرزند عبداللہ مذہب اسماعیلیہ کے بانی تھے۔

ان کے مخالفین کے اس قول سے کہ یہ مذہب میمون قداح اور عبداللہ ابن میمون کا ساختہ پرداختہ ہے مربوط و منطبق کرنے کی صرف ایک ہی شکل ہو سکتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حضرت محمد ابن اسماعیل اور "میمون" کو واحد شخص تصور کیا جائے۔ تقریباً تمام مورخین متفق ہیں کہ اسماعیلیہ

کے ائمہ حالت ستر میں اپنے اصلی ناموں کے اخفا پر مجبور تھے اور کم از کم دو مورخین امر واقعی سے آشنا معلوم ہوتے ہیں۔ ابوالفدا نے عبیداللہ کے نسب کو اس طرح معین کیا ہے کہ عبیداللہ ابن محمد ابن عبداللہ ابن میمون ابن محمد ابن اسماعیل۔ لیکن جامع التواریخ میں منجملہ دیگر روایات کے ایک روایت ایسی بھی درج کی گئی ہے جو حقیقت سے اور بھی زیادہ قریب ہے۔ اس روایت کی رو سے حضرت عبیداللہ کا سلسلہ نسب اسطور پر تھا کہ عبیداللہ ابن محمد حلبیب ابن عبداللہ ابن محمد میمون ابن اسماعیل۔

دیصان اور میمون کے فرضی نسب ناموں کے علاوہ اور بھی بہت سی روایات کتب تواریخ میں نقل کی گئی ہیں۔ جن کا مقصد فاطمی خلفا کے نسب کو مشکوک و مشتبہ قرار دینا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ جب خلیفہ معز قاہرہ میں داخل ہوئے تو وہاں کے اشراف و سادات ان کے پاس آئے اور ابو محمد عبداللہ ابن طباطبا نے ان کی جانب سے یہ سوال کیا کہ خلیفہ اپنے علوی ہونے کا ثبوت اور براہین پیش کرے۔ معز نے ایک دربار منعقد کیا اور اپنی تلوار نیام سے نکال کر ان کے آگے ڈال دی۔ اور کہا کہ میرے نسب کا یہی ثبوت ہے۔ اس کے بعد بہت سا زر نقد حاضرین کو تقسیم کیا اور کہا کہ یہ میرے نسب کے براہین ہیں۔

اس روایت کی تردید کے لئے یہ بیان کرنا کافی ہے کہ عبداللہ ابن طباطبا معز کے ورود قاہرہ سے کئی سال قبل انتقال کر چکے تھے اور بصورت دیگر بھی مشکل سے باور کیا جاسکتا ہے کہ قاہرہ کے کسی باشندہ کو ایک فاتح بادشاہ سے ایسے گستاخانہ سوال کی جسارت ہوسکتی تھی۔ اسی قبیل کی وہ روایت ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ جب قرامطہ کے رئیس حسن نے دمشق کو فتح کیا تو ایک خطبہ کے دوران میں اس نے معز اور ان کے آباؤ اجداد کے متعلق کہا کہ وہ لوگ قداح کی نسل سے ہیں۔ ہم ان کو خوب جانتے ہیں۔ کیونکہ قداح نے ہماری جماعت یعنی قرامطہ ہی میں سے خروج کیا تھا۔ حسن اور معز اس وقت برسرپیکار تھے اور قطع نظر اس امر کے کہ دشمن کا بیان سند نہیں ہوسکتا۔ حسن کے قول کا بطلان خود اس کے قول میں موجود ہے کیونکہ قداح کو امام جعفر صادق علیہ السلام کا ہم عصر خیال کیا جاتا ہے اور چونکہ اس وقت قرامطہ کا ظہور نہیں ہوا تھا۔ یہ کیونکر ممکن ہے کہ وہ اس جماعت کا رکن رہا ہو؟ ان روایات کے علاوہ عباسیوں کے اثر سے متعدد روایات اسی قسم کی وضع کی گئیں جن کا مدعا یہ تھا کہ عبیداللہ المہدی اور ان کے اخلاف یہودی الاصل تھے۔ ان روایات میں سب سے زیادہ اہم وہ ہے جو عبیداللہ کو دیصان کی نسل سے قرار دیتی

ہے اور جس کی مفصل تنقید پیشتر ہو چکی ہے۔ ایک اور روایت کی رو سے عبیداللہ ایک یہودی آہن گر کے فرزند تھے جب آہن گر کا انتقال ہو گیا تو اس کی بیوہ یعنی عبیداللہ کی والدہ نے اسماعیلی امام احمد (یا حسن) سے شادی کر لی اور اس طرح عبیداللہ اسماعیلی امام کے متبنیٰ ہو گئے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ جب ابو عبداللہ شیعی نے سجلماسہ پر فوج کشی کی تو الیسع حاکم سجلماسہ نے عبیداللہ کو قتل کروا دیا۔ جب شیعی ان کو چھڑانے کے لئے قید خانہ پہنچا۔ تو عبیداللہ کو مردہ پایا۔ چونکہ وہ اپنے متبعین کو مایوس نہیں کرنا چاہتا تھا۔ جو مہدی کے ظہور کے لیے صبری سے منتظر تھے۔ اس نے اپنے ایک یہودی غلام کو عبیداللہ بنا کر پیش کر دیا۔ اس حکایت کی لغویت بھی تشریح کی محتاج نہیں۔ اول تو عبیداللہ کے فرزند قاسم ان کے ہمراہ تھے اور اس فریبکاری کا کوئی موقعہ نہ تھا۔ دوسرے جب ابو عبداللہ شیعی نے بغاوت کی تو اس راز کا انکشاف کیوں نہ کر دیا۔ تاکہ سب معقول پسند لوگ عبیداللہ سے منحرف ہو جاتے۔ تیسرے یہ روایت اور اسی قسم کی تمام روایات اس وقت تراشی گئیں جب عباسیوں نے اپنا محضر تیار کیا۔ اس سے قبل مورخین نے جن میں سے بعض عبیداللہ کے معاصر تھے اس قسم کی کوئی روایت نقل نہیں کی۔ اگرچہ وہ سب کے سب مذہبی اور سیاسی حیثیت سے فاطمیین کے مخالف تھے۔

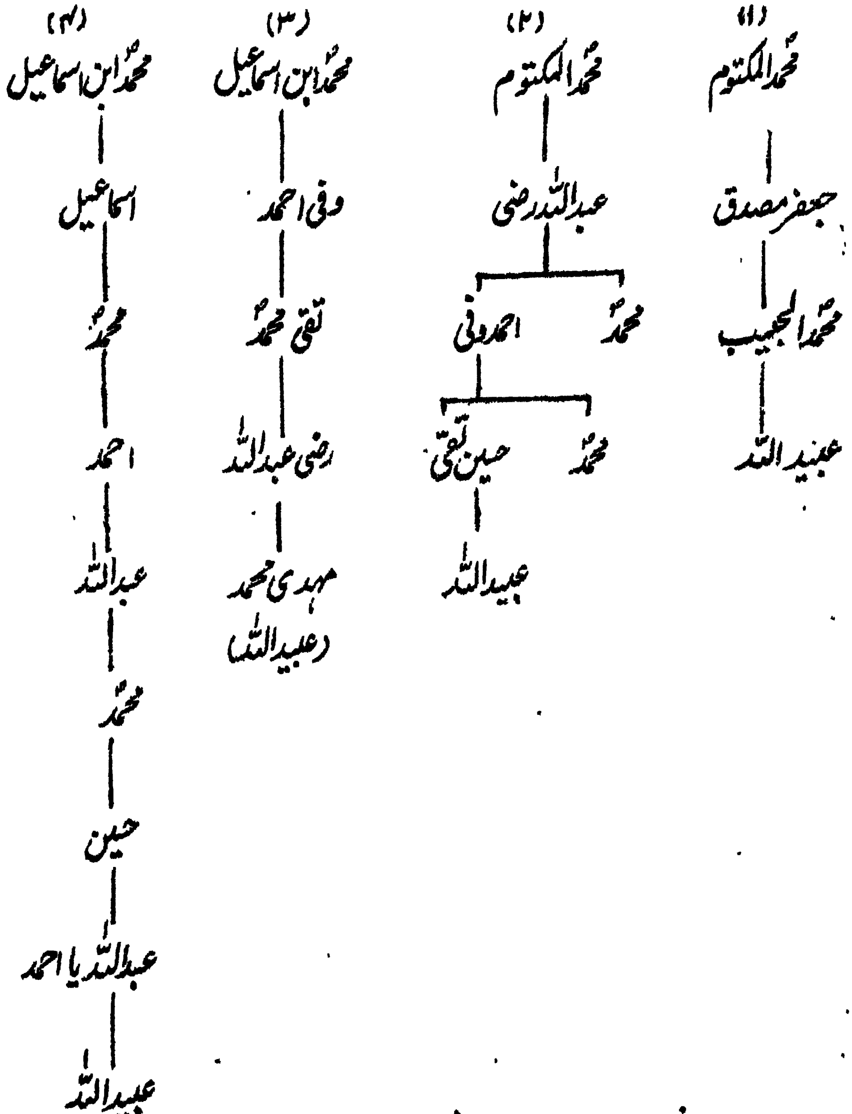
لیکن فاطمی خلفاء کو علوی نسب تسلیم کر لینے کے بعد بھی اس مسئلہ کی مشکلات کا خاتمہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ یہ خاندان کس واسطہ سے علوی سلسلہ میں منسلک تھا۔ مورخین کے اجماع اور شواہد کی کثرت و تواتر کو ملحوظ رکھتے ہوئے بظاہر اس امر میں ردو قدح کی گنجائش نہیں معلوم ہوتی۔ کہ فاطمی خلفاء حضرت اسماعیل ابن سیدنا جعفر صادقؑ کو اپنا جد امجد تصور کرتے تھے اور ان کے متبعین یعنی اسماعیلیہ فرقہ کے لوگ بھی ان کی نسبت یہی عقیدہ رکھتے تھے۔ اسماعیلیہ کے علاوہ وہ سنی اور اثنا عشری محققین بھی جو فاطمیین کے علوی ہونے کے مقر ہیں۔ ان کو سادات اسماعیلیہ میں شمار کرتے ہیں۔ فاطمی حکومت کا تذکرہ معاصرین کی تحریروں میں اکثر دولت اسماعیلیہ کے نام سے کیا جاتا ہے اور جب تک فاطمی خلفاء کے حسب و نسب پر عباسیوں کی جارحانہ یورش کا آغاز نہیں ہوا۔ کسی نے اس قول سے اختلاف نہیں کیا۔

اس اجماع و تواتر کے باوجود مقام تعجب ہے کہ متاخرین میں سے بعض نے یہ کہا کہ فاطمی خلفاء امام موسیٰ کاظمؑ کی اولاد میں سے تھے اور بعض ان کا سلسلہ نسب حسن ابن امام محمد باقرؑ سے ملاتے ہیں۔ ایک مورخ نویری نے تو یہاں تک کہنے کی جسارت کی کہ فاطمیین خود سادات

موسویہ ہونے کے مدعی تھے۔ چنانچہ ان لوگوں کے قول کے مطابق فاطمیین کا مستند شجرہ نسب یہ تھا کہ عبید اللہ ابن حسن (عسکری)، ابن علی (نقی)، ابن محمد (تقی)، ابن علی (رضا) ابن موسیٰ (کاظم)۔ بعض عبید اللہ کے والد کا نام بجائے حسن کے حسین لکھتے ہیں ایسے بے سروپا اقوال کی تردید غیر ضروری ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان بیانات کا مقصد صرف یہ تھا۔ کہ چونکہ سادات موسویہ کی مختلف فروع کا علم اس زمانہ میں چنداں مشکل نہ تھا۔ فاطمیین سے ایسے بے بنیاد دعاوی کو منسوب کر کے ان دعاوی کی تکذیب میں آسانی پیدا کر دی جائے۔ اور اس طرح ان کا نسب واقعی مشکوک و مشتبہ ہو جائے۔ ایک اور قیاس بھی ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ انساب اثنا عشری شیعہ جماعت کی اس خواہش کا نتیجہ ہوئی۔ کہ شیعہ گروہ کی سب سے قوی اور شاندار جماعت کو اپنے سلسلہ میں شامل کر لیا جائے۔ بہر حال کوئی معقول دلیل موجود نہیں جس کی بنا پر فاطمیین کو سادات اسماعیلیہ سے خارج کر کے کسی اور سلسلہ سادات سے منسوب کر دیا جائے۔ اگر اختلاف کی گنجائش ہے تو صرف اس میں ہے کہ محمد ابن اسماعیل اور عبید اللہ کے درمیان کتنی پشتیں گزریں اور ان کے کیا نام تھے؟ سب سے پہلے تو یہ امر طے ہونا چاہیئے کہ عبد اللہ حضرت محمد ابن اسماعیل کے کس بیٹے کی اولاد میں سے تھے۔

اس بارہ میں ہم ابن خلدون اور مقریزی کے بیانات کو پیشتر نقل کر چکے ہیں۔ یہ دونوں مورخین فاطمی خلفاء کے نسبی دعاوی کے مقر تھے۔ لیکن عام اسماعیلی اور غیر اسماعیلی روایات کے برخلاف وہ ان کا شجرہ نسب جعفر مصدق ابن محمد ابن اسماعیل سے ملاتے تھے۔ عموماً عبید اللہ کے جد اعلیٰ کا نام عبد اللہ ابن محمد ابن اسماعیل بیان کیا جاتا ہے۔ لیکن اس بحث میں بعض یورپین مستشرقین نے ایک قلمی کتاب دستور المنجمین کا حوالہ دیا ہے جس کا مصنف ان کے خیال میں اسماعیلی یا کم از کم اسماعیلیہ کا حامی تھا۔ اس کتاب میں یہ لکھا ہے کہ حضرت محمد ابن اسماعیل کے چھ بیٹے تھے جن کے نام عبد الرحمٰن، علی، حسین، احمد، اسماعیل اور جعفر تھے۔ لیکن مصنف نے اس سوال پر اپنی لاعلمی اور عجز کا اظہار کیا ہے کہ ان چھ میں سے کون سا فرزند اپنے پدر بزرگوار کا جانشین ہوا۔ اس وقت اسماعیلیہ کے جو باقیات دنیا میں موجود ہیں وہ بھی ناموں کے بارہ میں باہم متفق نہیں۔ ان مجبوریوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے جو حضرت محمد ابن اسماعیل اور ان کے اوصیا کو اپنی شخصیت کو مخفی اور مستور رکھنے کے لئے لاحق تھیں۔ ناموں کا یہ اختلاف چنداں تعجب خیز نہیں۔ لیکن اس اختلاف کی بدولت مختلف مورخین نے عبید اللہ مہدی کے جو شجرے اپنی کتابوں میں درج کئے ہیں ان

کی مجموعی تعداد تقریباً ایک سو ہے ۔ ان شجروں کو نظر انداز کرنے کے بعد جو عبید اللہ کو دیصان ۔ سعید عذبان ۔ امام موسیٰ کاظمؑ یا کسی اور سے منسوب کرتے ہیں اور جو مؤرخانہ نظر سے بالکل ساقط الاعتبار ہیں کوئی چالیس شجرے ایسے باقی رہ جاتے ہیں جو حضرت محمدؐ ابن اسماعیل اور عبید اللہ کی درمیانی پشتوں کے بارہ میں ایک دوسرے سے مطابقت نہیں رکھتے ۔ لیکن جن میں سے ہر ایک مستند ہونے کا دعویدار ہے تاہم اگر ان سب کو غائر نظر سے دیکھا جائے تو صرف چار شجرے اصل معلوم ہوتے ہیں اور باقی ان کے فروع ۔ یہ چار شجرے ذیل میں درج کئے جاتے ہیں ۔



ان میں سے شجرہ نمبر (۱) مقریزی نے نقل کیا ہے جو فاطمیین کی تاریخ کے معاملہ میں اکثر ابن

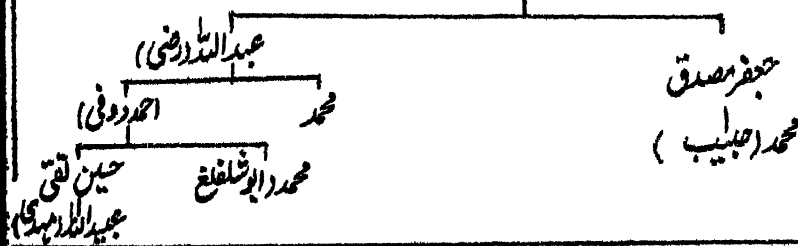
خلدون کا اتباع کرتا ہے۔ نمبر (۲) سیدنا عماد الدین ادریس بن حسن سے منقول ہے۔ جو یمن میں اسماعیلیہ فرقہ کے داعی تھے اور جن کا انتقال ۱۴۶۸ء میں ہوا۔ تقریباً نوّے فی صدی مؤرخین اس شجرے کو نقل کرتے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض محمد المکتوم کی جگہ میموں کا نام لکھ دیتے ہیں۔ ہندوستان کے بوہرے بھی جو اسماعیلیہ مصر کے نام لیوا ہیں اس شجرے کو مستند خیال کرتے ہیں۔ شجرہ نمبر (۳) آغا خانی خوجوں اور اسماعیلیہ مشرق یعنی حشیشین کی جماعتوں میں رائج ہے۔ اور بعض فارسی تاریخوں (مثلاً تاریخ فرشتہ۔ تاریخ گزیدہ وغیرہ) میں بھی یہی شجرہ درج ہے۔ بوستان خیالی داستان امیر حمزہ کے نمونہ کا ایک مشہور افسانہ ہے۔ اسے محمد شاہ بادشاہ کی ترغیب سے محمد تقی خیالی نے فارسی زبان میں تصنیف کیا تھا۔ اور بعد میں اس کا اردو ترجمہ خواجہ امان دہلوی اور دیگر اشخاص نے کیا۔ اس افسانہ میں عبید اللہ المہدی اور ان کے اخلاف کے کارناموں کو ایک مبالغہ آمیز اور محیر العقول پیرایہ میں بیان کیا گیا ہے۔ اور اس کا مصنف بھی حمد اللہ مستوفی کی سند کے حوالہ سے عبید اللہ کا نام محمد اور ان کے اجداد کے نام شجرہ نمبر (۳) کے مطابق بیان کرتا ہے۔

جملہ معترضہ کے طور پر اس افسانہ کا مصنف اسماعیلی تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے یہ رائے کتاب کو مطالعہ کئے بغیر قائم کر لی ہے۔ مصنف بوستان خیالی اسماعیلی ہوتا۔ تو وہ کٹر اس فرقہ کا سخت مخالف نظر آتا ہے۔ اس نے یہ عجیب و غریب نظریہ قائم کیا ہے کہ عبید اللہ المہدی امامت اور مہدویت کے مدعی نہ تھے۔ اثنا عشری عقیدہ رکھتے تھے۔ اور اسماعیلی عقائد کی بیخ کنی میں کوشاں تھے۔ شجرہ نمبر (۴) یوروپین مؤرخین نے فرقہ دروز کی کتابوں کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

ان چاروں شجروں کو باہم مقابلہ کرنے سے یہ نتائج اخذ ہوتے ہیں کہ شجرہ نمبر (۲) اور (۳) تقریباً موافقت رکھتے ہیں۔ صرف ایک دو ناموں اور ان کی ترتیب کا اختلاف ہے۔ ائمہ مستورین کے القاب میں کوئی اختلاف نہیں۔ شجرہ نمبر (۱) اس غلط فہمی پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ محمد ابن احمد کو جو عبید اللہ کے چچا تھے اور جنہوں نے ان کے والد حسین کے انتقال کے بعد ان کی تربیت کی تھی، ان کا والد تصور کر لیا گیا ہے۔ اور پھر ان محمد کو ایک اور محمد کے ساتھ جو حضرت محمد ابن اسماعیل کے دوسرے فرزند جعفر کے بیٹے تھے خلط ملط کر کے عبید اللہ کو جعفر کے سلسلہ میں داخل کر دیا گیا ہے۔ نیز جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے مقریزی اور ابن خلدون وغیرہ سنی مؤرخین جو فاطمیین کے دعاوی کو صحیح سمجھتے تھے۔ عبد اللہ، احمد اور حسین کی جانب سے مشکوک تھے۔ کیونکہ

عباسیوں کی افترا پردازی کی بدولت عام سنی روایات میں ان کو میمون کی اولاد قرار دیا جا چکا تھا۔ اور میمون کو بدعت و الحاد کا سرچشمہ اور قرامطہ کا سرگروہ خیال کیا جاتا تھا۔ لہذا ان مؤرخین کو ایک جانب تو عبید اللہ کو علوی ثابت کرنا مقصود تھا اور دوسری جانب ان ناموں سے محترز رہنا ضروری تھا جو میمون اور قرامطہ کی نسبت سے ملوث ہو چکے تھے اور اس کی صرف یہی شکل ممکن تھی۔ کہ عبید اللہ کو کسی اور واسطہ سے سادات اسماعیلیہ میں منسلک کیا جائے۔ وروتہ کا شجرہ نمبر (۴) اس فرقہ کی اور روایات کی مانند اسماعیلیہ روایات کے مسخ و تحریف کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ اوّل تو اس میں عبید اللہ اور حضرت محمد ابن اسماعیل کے درمیان سات پشتیں قرار دی گئی ہیں۔ درآنحالیکہ حضرت محمد کی وفات اور عبید اللہ کی ولادت کے درمیان ایک صدی سے بھی کم کا وقفہ ہے۔ اس قلیل عرصہ میں سات پشتوں کا گزرجانا بعید از قیاس ہے۔ علاوہ بریں اکثر ناموں کی تکرار بجائے خود شک و شبہ کی محرک ہے۔ اور اگر اس شجرہ نمبر (۲) سے مقابلہ کیا جائے۔ جو اسماعیلیہ کی نگاہ میں عام طور پر مستند ہے تو یہ گمان ہوتا ہے کہ بعض نام جو شجرہ نمبر (۲) میں ایک دوسرے کے متوازی لکھے گئے ہیں۔ شجرہ نمبر (۴) میں ایک خط مستقیم میں لکھ دئے گئے ہیں۔ یعنی یہ کہ چچا بھتیجے یا دو حقیقی یا عم زاد بھائیوں کو باپ بیٹا بنا دیا گیا ہے۔ ممکن ہے کہ وروتہ شجرہ کا صرف یہ مفہوم ہو کہ وہ سب اشخاص جن کے نام اس شجرے میں آتے ہیں۔ اپنے اپنے وقت میں فرقہ اسماعیلیہ کے مقتدا تھے جس طرح کہ عبید اللہ کے سن بلوغ کو پہنچنے سے قبل اس فرقہ کی عنان قیادت ان کے چچا محمدؐ کے ہاتھ میں تھی۔

مختلف روایات کی جرح و تعدیل اور عبید اللہ کے مختلف نسب ناموں کے مقابلہ سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں۔ کہ فاطمیین کا صحیح شجرہ نسب غالباً مندرجہ ذیل شکل میں ترتیب دیا جانا چاہیئے۔



یہ شجرہ ایک حد تک مندرجہ بالا چاروں شجروں کا جامع اور مستند اسماعیلی روایات کے مطابق ہے۔ محمد حبیب ابن جعفر مصدق کے نام کے ساتھ علامت استفہام کا یہ منشا ہے کہ بعض مؤرخین لقب حبیب کو عبید اللہ کے چچا محمدؑ سے منسوب کرتے ہیں۔ جن کی کنیت ابوالشلغلغ تھی لیکن یہ ایک بالکل غیر اہم اختلاف ہے اور اس سے شجرے کی عام صحت و درستی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بہرحال تمام بحث کا ماحصل یہ ہے کہ فاطمیین کے خلاف عباسیوں کے اتہامات بالکل نا روا اور بے بنیاد تھے اور ان اتہامات کی اشاعت سے قبل کسی سنی مؤرخ نے بھی فاطمی خلفاء کے حسب و نسب کے متعلق شک و شبہ وارد کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی تھی۔ عام طور پر ان کے علوی نسب ہونے کے دعاوی کو صحیح تسلیم کر لیا جاتا تھا۔ اگرچہ اختلاف دین و مذہب کی بنا پر ان کے متعلق اور لحاظ سے سوء ظن کا اظہار کیا جاتا ہو۔ یہ امر کہ عبید اللہ کے صحیح نسب نامہ کا تعین دشوار اور غیر متعین ہے۔ اس حقیقت میں خلل انداز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ عربی کتابوں میں ناموں کا اختلاط ایک معمولی بات ہے۔ اور وہ اخفا جو اسماعیلیہ اپنے ائمہ کے متعلق ملحوظ رکھنے پر مجبور تھے۔ مزید خلط و تکدر کا باعث ثابت ہوا ہے۔

اس مضمون کو ختم کرنے سے پیشتر ہم دو مؤرخین کی تحریر سے اقتباس کرتے ہیں۔ جن میں سے ایک نہ صرف عرب مورخین کی صف اول میں شمار کیا جاتا ہے۔ بلکہ بعض لوگوں کی رائے میں محققانہ تاریخ نویسی کے فن کا موجد ہے۔ اور دوسرا ایک مشہور یوروپین عالم علوم مشرقیہ ہے جس نے اپنی عمر کا بیشتر حصہ اسماعیلیہ تاریخ کی تحقیق میں صرف کیا ہے۔ علامہ ابن خلدون کا قول ہے کہ:-

"عبید اللہ المہدی ضرور اولاد علیؑ سے ہیں۔ اور اس محضر کا جو لغداد میں ان کے نسب پر طعن کرنے کے لئے تیار کیا گیا تھا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ ایک شہادت نبی فاطمہ کے حق میں یہ ہے کہ لوگوں کی طبائع ان کی جانب مائل ہو گئیں اور مکہ و مدینہ میں ان کے حکم کو مانا گیا اور ان کا خطبہ و سکہ رائج ہو گیا۔ جو لوگ ان کے نسب کو یہودیت و نصرانیت سے منسوب کرتے ہیں ایک بڑے گناہ کا ارتکاب کرتے ہیں۔ اور ان کا یہ فعل بالکل عبث و بیکار ہے۔"

موسیو سلوستر دے ساسی کہتے ہیں کہ یہ "خاندان جو فاطمی اور اسماعیلی کے ناموں سے موسوم ہے اپنا نسبی تعلق حضرت علیؑ اور نیز حضرت فاطمہؑ کے واسطہ سے حضرت محمد (صلی اللہ علیہ و آلہ)

سے قائم کرتا ہے۔ اور اس برگزیدہ اور واجب الاحترام نسب پر اس کا دعویٰ خلافت مبنی و منحصر ہے عباسی خلفاء فاطمیین کے نسب پر تعریض کرتے تھے اور اس کو مشکوک و مشتبہ بنانے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کرتے تھے تاکہ شیعان علی ان سے برگشتہ ہو جائیں اور وہ رسولؐ کی اولاد ہونے کے افتخار و امتیاز سے محروم ہو جائیں۔ اسی سے ان کی اصل و نسل کے بارہ میں اختلاف آراء پیدا ہو گیا لیکن ہم خیال کرتے ہیں کہ اس خاندان کا بانی عبیداللہ الملقب بہ مہدی واقعاً حضرت علیؓ کی اولاد میں سے تھا۔"

ان وقیع اقوال کو اس مشکل مسئلہ پر قول فیصل قرار دینا چاہیئے اور عبیداللہ مہدی کے حسب و نسب کی بحث سے قطع نظر کر کے ان کی فاتحانہ زندگی کے تذکرہ کی جانب متوجہ ہونا چاہیئے جو اس باب کے آغاز میں معلق رہ گیا تھا۔

فاطمی خلفاء ابو عبداللہ شیعی کے فتنہ کا سد باب کرنے کے بعد عبیداللہ نے اپنے مفتوحہ ملک کے نظم و نسق کو اپنے ہاتھ میں لیا۔ مختلف صوبوں پر اپنے معتمد والی مقرر کیے۔ اور اپنے بیٹے ابوالقاسم محمد کو جو تمام آغازی صعوبتوں میں ان کے شریک حال رہے تھے اپنا ولی عہد نامزد کیا۔ ان کی حکومت افریقہ و مغرب کے علاوہ جزیرہ صقلیہ میں بھی قائم ہو گئی اور ان کی افواج نے متعدد مرتبہ اٹلی کے ساحلی مقامات پر حملہ کیا۔ اگرچہ اس ملک میں ان کے قدم نہ جم سکے۔ مصر کے خلاف بھی دو تین مہمات ہوئیں لیکن ناکام رہیں جیسا کہ انقلاب حکومت کے دوران میں اکثر ہوتا ہے۔ مفتوحہ علاقوں میں کئی بغاوتیں برپا ہوئیں لیکن عبیداللہ نے ان کو آسانی سے فرو کر دیا۔ ۳۰۳ھ میں فاطمیین کے پہلے دارالخلافہ مہدیہ کی تعمیر کا آغاز ہوا۔ جس کی تکمیل چار پانچ برس میں ہوئی۔ شہر کے گرد نہایت مضبوط و مستحکم فصیل تھی۔ جس میں لوہے کے دروازے نصب تھے۔ شہر میں سنگین محلات و مکانات حوض اور نہروں کے علاوہ غلہ اور اشیائے خورد و نوش کی جمع و حفاظت کے لئے بڑے بڑے گودام بھی موجود تھے۔ تاکہ اگر اہالیان شہر احیاناً محصور ہو جائیں تو کھانے پینے کا سامان کافی تعداد میں موجود رہے۔ جہاز سازی کا کارخانہ کھولا گیا اور کئی سو جہازوں کا ایک بیڑا تیار ہو گیا۔

مؤرخین میں سے اکثر جن کو تعصب مذہبی نے گمراہ نہیں کیا۔ عبیداللہ کی فیاضی اور عدل کا اقرار کرتے ہیں۔ ان کی حکومت کے قیام سے نہ صرف شیعہ گروہ کو فائدہ پہنچا۔ جن کی ملک گیری اور جہانبانی کی دیرینہ تمنائیں پوری ہو گئیں بلکہ عام طور پر عالم اسلامی کو بھی سکون و راحت حاصل

ہوئی۔ کیونکہ اس کے بعد شیعہ مدعیان خلافت و امامت کی ان ریشہ دوانیوں کا خاتمہ ہوگیا جو اس سے دو صدی قبل سے مسلسل جاری تھیں۔ ۳۲۲ھ میں عبیداللہ کا انتقال ہوگیا۔ اور اُن کے وصی ابوقاسم محمد القائم بامراللہ ان کے جانشین ہوئے۔ ان کے عہدِ حکومت کا سب سے اہم واقعہ ابویزید کا خروج ہے جس کا آغاز ان کی زندگی کے آخری سال یعنی ۳۳۴ھ میں ہوا۔ اور جس کے مصائب زیادہ تر ان کے جانشین ابوطاہر اسماعیل المنصور باللہ کو برداشت کرنے پڑے۔ ابویزید ابتدا میں معلمی کا پیشہ کرتا تھا اور خارجی عقائد رکھتا تھا۔ جوش مذہبی نے اسے ایک زبردست جمعیت کا سرغنہ بنا دیا۔ جس کا مقصد شیعہ حکومت کا انہدام تھا۔ اس نے بہت سے بربر و عرب قبائل کو مجتمع کر کے فاطمیوں کی مملکت میں تاخت و تاراج شروع کر دی اور اپنے مخالفین پر بے انتہا مظالم کئے۔ فاطمیوں کی افواج سے اس کے کئی معرکے ہوئے جن میں سے بعض میں اسے فتح اور بعض میں شکست نصیب ہوئی۔ اسماعیلی روایات میں اس کی بغاوت کو فتنہ دجال سے تعبیر کیا گیا ہے جس کی مہدی (عبیداللہ) نے پیشتر سے خبر دے دی تھی۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ ابویزید کا خروج کوئی معمولی بغاوت نہ تھی۔ آخر کار ابویزید کو منصور نے شکست دی اور وہ زخمی ہو کر گرفتار ہوگیا۔

اس قضیہ سے فراغت پانے کے بعد اسماعیل منصور نے جزیرہ صقلیہ کی طرف توجہ کی جہاں کے باشندوں نے سرکشی اختیار کر لی تھی اور فاطمی گورنر کو عاجز کر دیا تھا۔ منصور کی مستعدی سے یہ بغاوت بھی ناکام رہی۔ اور فاطمی حکومت صقلیہ میں مستحکم ہوگئی۔

۳۴۱ھ میں اسماعیل کا انتقال ہوگیا۔ اور ان کے بیٹے ابوتمیم معد المعز الدین اللہ ان کے جانشین ہوئے۔ عبیداللہ کے بعد فاطمی خلفاء میں یہ شاید سب سے نامور اور بلند پایہ فرمانروا گذرے ہیں۔ اور داستان خیال کی بدولت ان کو عام تاریخ کے علاوہ دنیائے افسانہ میں بھی ایک خاص شہرت اور امتیاز حاصل ہوگیا ہے ان کے دورِ حکومت کے سیاسی واقعات میں سب سے زیادہ اہم واقعہ مصر و شام کی فتح ہے۔ جو ان کے قائد اعظم جوہر کی جنگی قابلیت کا نتیجہ تھی۔ اس فتح سے فاطمیین کا اقتدار مغرب اقصیٰ سے لے کر حجاز تک قائم ہوگیا اور حرمین شریفین میں عباسی خلافت کی بجائے ان کے نام کا خطبہ پڑھا جانے لگا۔ مصر کے قدیم دارالخلافہ فسطاط کے قریب ایک نئے شہر قاہرہ معزیہ کی بنا و تعمیر شروع ہوئی جو اس وقت سے لے کر آج تک اسلامی دنیا کا ایک ممتاز ترین شہر ہے۔

۳۶۲ھ میں معز نے اپنی حکومت کا مستقر مہدیہ سے قاہرہ کو منتقل کر لیا۔ یہ مقام

اپنی مرکزی جائے وقوع کے اعتبار سے مہدیہ جیسے دور افتادہ مقام کے مقابلہ میں دار الخلافہ بننے کے لئے یقیناً زیادہ موزوں تھا۔ لیکن اس نقل مکانی کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا کہ فاطمی خلفاء کا تسلط افریقہ اور مغرب میں ضعیف ہو گیا اور مرور زمانہ کے بعد یہ ملک ان کے قبضہ سے بالکل نکل گئے۔
اس نتیجہ کے اسباب میں اندلس کے اموی بادشاہوں کی کوشش بھی شامل ہے جو وہ مذہبی عناد اور پشتینی عداوت کی وجہ سے فاطمیین کی مغربی رعایا کو فتنہ و بغاوت پر آمادہ کرنے کے لئے برابر کرتے رہتے تھے۔ فاطمی حکومت کے آغازی دور میں اندلس کا فرمانروا عبد الرحمٰن ثالث تھا۔ جو اس ملک کے مسلمان بادشاہوں میں سب سے زیادہ قابل اور ممتاز خیال کیا جاتا ہے۔
اس نے اندلس کی فرمانروائی پر قناعت نہیں کی۔ بلکہ خلافت کا بھی دعویٰ کیا اور ناصر الدین اللہ کا لقب اختیار کر کے اندلس کا پہلا اموی خلیفہ بن گیا۔ عباسی خلافت تو اس وقت ضعف و انحطاط کے اس درجہ کو پہنچ گئی تھی کہ عبد الرحمٰن کو اس کی جانب سے کوئی اندیشہ نہیں ہو سکتا تھا۔ لیکن اندلس کے ملحقہ افریقی علاقوں میں فاطمی خلفاء کا روز افزوں اقتدار اس کے لئے سوہانِ روح تھا اور ہر وقت اس کو یہ کھٹکا لگا رہتا تھا کہ کہیں فاطمیین افریقہ میں اپنا قبضہ جمانے کے بعد اندلس کا رخ نہ کریں۔ اُس کا یہ خوف بیشتر اس کے اپنے گناہگار ضمیر کا پیدا کردہ تھا کیونکہ وہ خوب جانتا تھا کہ اس نے اندلس کے عرب اشراف کے ساتھ جو اس ملک کے اصلی فاتحین کی اولاد تھے اور نیز ہسپانوی نسل کے نومسلموں کے ساتھ جن کو عموماً مولّدین کا لقب دیا جاتا ہے۔ اس قدر ظالمانہ اور نا منصفانہ برتاؤ کیا تھا کہ اس کی رعیت کا ایک بہت بڑا حصہ کسی بیرونی حملہ آور کا خیر مقدم کرنے کے لئے تیار تھا۔ اس کے برعکس افریقہ کے باشندے جو بیشتر اہل سنت وجماعت اور کمتر خارجی تھے۔ اپنے مذہبی تعصبات کی بنا پر فاطمیوں سے تخالف رکھتے تھے اور اموی حکومت کا اثر قبول کرنے پر آمادہ رہتے تھے۔ لہٰذا عبد الرحمٰن کی حکمت عملی یہ تھی کہ ان کو فاطمیوں کے خلاف امداد اور تقویت بہم پہنچاتا رہے۔ اور حسب موقعہ خود بھی فاطمیوں کے خلاف جارحانہ کوشش عمل میں لاتا رہے۔
اس حکمت عملی کے تحت میں اس نے ابو یزید خارجی کی تائید میں کوئی کوتاہی نہیں کی لیکن وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہو سکا۔ فاطمیوں سے اس کو اس درجہ بغض و حسد تھا کہ ان کو نقصان پہنچانے کے لئے اس نے صقلیہ کے مسیحی باشندوں کو فاطمی حکومت کے خلاف جدوجہد پر ابھارنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ اور بازنطیم (قسطنطنیہ) کے عیسائی شہنشاہ

سے ساز باز کر کے ایک مسلمان سلطنت کو تباہ کرنے کا اقدام کیا۔ اس وقت صورت حالات یہ تھی کہ فاطمی اثر صقلیہ کے علاوہ اٹلی کے بھی بعض مقامات میں محسوس ہو چکا تھا۔ اور اگر عبدالرحمٰن کی سیاست فاطمیین کے راستہ میں حائل نہ ہوتی تو اٹلی کا جنوبی حصہ مملکت اسلامی میں شامل ہو جاتا۔ اس کے ان رقیبانہ مساعی کی تفصیل کی گنجائش نہیں لیکن مثال کے طور پر چند واقعات نقل کئے جاتے ہیں۔ جو معز کے عہدِ حکومت میں رونما ہوئے۔

۹۵۵ء میں عبدالرحمٰن کے ایک بہت بڑے جہاز کا معز کے ایک جہاز سے مقابلہ ہو گیا جو صقلیہ کے گورنر کے چند مراسلات لے کر افریقہ آ رہا تھا۔ اندلسی جہاز نے اس جہاز کو گرفتار کر لیا۔ اور تمام مال و اسباب کو لوٹ لیا۔ اس کے جواب میں صقلیہ کے فاطمی گورنر نے معز کے ایماء سے اندلس کی مشہور بندرگاہ المیریا پر حملہ کر دیا۔ اور جتنے جہاز اس وقت وہاں موجود تھے ان کو یا تو غرق کر دیا یا گرفتار کر لیا۔ ان میں وہ جہاز بھی شامل تھا جس نے صقلیہ کے جہاز پر دستبرد کی تھی۔ اس وقت یہ جہاز اسکندریہ سے گانے والی لڑکیوں کی ایک کھیپ اموی خلیفہ کے لئے لے کر آ رہا تھا۔ ظاہر ہے کہ عبدالرحمٰن کو جس کی عمر اس وقت ستر سال کے قریب تھی اور قبر میں پاؤں لٹکائے بیٹھا تھا۔ اپنے پیرانہ تعیش کے اسباب کا زیاں کس قدر شاق گزرا ہوگا۔

صقلیہ کے گورنر نے اپنی کارروائی کو یہیں تک محدود نہیں رکھا۔ اس نے ساحل پر بھی فوج اُتار دی اور المیریا کے گرد و نواح میں تاخت و تاراج کی۔ عبدالرحمٰن نے ان کارروائیوں کا جو انتقام لیا وہ یہ تھا کہ اپنی خاندانی روایات کے مطابق نمازوں میں فاطمیین پر روزمرہ لعنت کرنے کا فرمان نافذ کر دیا۔ اور اپنے امیر البحر غالب کو حکم دیا۔ کہ افریقہ میں قتل و غارت کا بازار گرم کرے۔ غالب کی مہم ناکام رہی اور اموی افواج شکست کھا کر اندلس واپس آگئیں۔ عبدالرحمٰن ثالث کی افریقی سیاست پر اس کے نوعمر پوتے ہشام ثانی کا مشہور وزیر المنصور بھی کاربند رہا۔ المنصور دانشمندی اور تدبیر کے علاوہ محسن کشی اور فریب و دغا میں اپنا ثانی نہیں رکھتا تھا۔ ہشام کی ماں ملکہ آرورا جو ایک نصرانی الاصل عورت تھی اس کی گرویدہ ہو گئی اور ان دونوں کے باہمی تعلقات نہایت مبہم اور مشتبہ قسم کے تھے۔ اس ناجائز اثر کی بدولت المنصور جس کی ابتدائی حالت نہایت پست تھی مختار السلطنت بلکہ عملاً سلطنت کا مالک بن گیا۔ جب خلیفہ معز نے اپنا دارالخلافہ مصر کو منتقل کیا تو یوسف بلکین بن زیری کو افریقہ اور مغرب میں اپنا نائب السلطنت مقرر کر دیا۔ بلکین کی زندگی میں تو المنصور کو افریقہ کے معاملات میں مداخلت کرنے کا کوئی موقعہ

نہیں ملا۔ لیکن جب ۹۸۴ء میں اس کا انتقال ہوگیا تو اس ملک میں اختلال پیدا ہوگیا اور بعض شہر فاطمی حکومت سے باغی ہو گئے۔

آخر کار فاطمی خلیفہ نے ایک شخص حسن نامی کو جو سادات ادریسی میں تھا اور افریقہ و مغرب میں کچھ اثر رکھتا تھا اپنا نائب بنا کہ ان ممالک کی تسخیر کے لئے مامور کیا۔ حسن نے بعض بربر قبائل کو اپنے ساتھ ملا لیا۔ اور اپنے مقاصد میں کامیابی کے قریب تھا کہ المنصور نے ایک لشکر جرار اس کے مقابلہ پر بھیج دیا۔ حسن کے وسائل جنگ کے لئے کافی نہ تھے۔ مجبور ہو کر امویوں کی اطاعت اس وعدہ پر قبول کر لی کہ اس کی جان کو کوئی ضرر نہیں پہنچے گا۔ لیکن المنصور نے اپنے سپہ سالار کے وعدہ کا کوئی احترام نہیں کیا اور حسن کو قتل کروا دیا۔ اندلس کے باشندوں نے عام طور پر المنصور کی اس حرکت پر نفرین و ملامت کا اظہار کیا کیونکہ حسن سیدنا امام حسن کی اولاد میں سے تھا۔ اور ایک سید کا قتل ان مسلمانوں کی نگاہ میں بھی جو امویوں کی حکومت کے عادی ہو گئے تھے۔ ایک گناہ عظیم تھا۔ علاوہ بریں وعدہ معافی دینے کے بعد اس کا قتل اخلاقی حیثیت سے ایک نہایت مذموم فعل تھا۔ وہ سپاہی تک بھی جنہوں نے المنصور کے حکم سے اس کو قتل کیا تھا اپنے عمل سے نادم اور خائف تھے اور جب قتل کے بعد ایک ناگہانی طوفان بادِ نمودار ہوا اور یہ سپاہی اس کی لپیٹ میں آ کر زمین پر گر پڑے تو انہوں نے اس کو غضب الٰہی کی علامت تصور کر لیا۔

اس واقعہ سے عوام میں المنصور کے خلاف اس قدر جوش و جذبہ پیدا ہو گیا کہ اس کو ان کی دلجوئی کی خاطر خاص تدابیر اختیار کرنی پڑیں۔ الغرض اموی حکومت افریقہ اور مغرب میں فاطمی اثر کو فنا کرنے کی مسلسل کوشش کرتی رہی۔ لیکن اس کے ان مساعی سے نہ تو خود اس کو کوئی فائدہ ہوا نہ فاطمیین کو ضرر، بلکہ اس مسلم کش روش کا حقیقی فائدہ جنوبی یورپ کی ان مسیحی ریاستوں کو حاصل ہوا جو بحیرۂ روم میں فاطمی خلفاء کے روز افزوں اقتدار سے ہراساں تھیں۔ افریقہ اور مغرب میں فاطمی حکومت کا تدریجی انحطاط طبعی اسباب کا نتیجہ تھا۔ ایک ایسے زمانہ میں جبکہ وسائل آمد و رفت نہایت ناکافی تھے۔ ایسی وسیع مملکت کے دور افتادہ مقامات میں مستقل اور موثر حکومت کا قیام ایک ناممکن امر تھا۔ اور اگر خلافت فاطمی ناممکن کو ممکن بنانے میں ناکام رہی۔ تو اس سے اس کی عظمت و شوکت پر کوئی حرف نہیں آتا۔ اندلس اور فاطمی سلطنت کے سیاسی تخالف کے باوجود اسمٰعیلی تبلیغ اسپین میں بے اثر نہیں رہی۔

ابن مسرہ کا نام پیشتر ہماری تحریر میں آ چکا ہے۔ یہ فلسفی ابتدا میں ملحدانہ عقائد کے

لئے مشہور تھا۔ اس کے خلاف اور مذہبی کا جرم قائم کیا گیا۔ اور وہ ترک وطن کرنے پر مجبور ہوا۔ ایک مدت تک مشرقی ممالک کی سیاحت کرتا رہا۔ اور مختلف مذاہب وادیان سے شناسائی حاصل کی جب وطن واپس آیا۔ تو اس کا رویہ بالکل مختلف تھا اور بجائے لامذہبی کی زندگی بسر کرنے کے اس کا زہد و تقوی اپنے ہم وطنوں کے لئے نمونہ بن گیا۔ چونکہ وہ فن خطابت میں بھی ید طولی رکھتا تھا۔ ایک کثیر جماعت اس کی گرویدہ ہوگئی جو مسَرِیہ کے نام سے موسوم کی جاتی تھی۔ اگرچہ اس خیال کا کوئی قطعی ثبوت موجود نہیں کہ وہ اسماعیلی مذہب رکھتا تھا لیکن قوی گمان ہے کہ اپنے سفر مشرق کے دوران میں اس نے اسماعیلیہ سے تعلقات قائم کر لئے تھے اور اس کے فلسفیانہ عقائد بہت حد تک اس گروہ کی تعلیم کے مرہونِ منت تھے۔

معز کے عہد کے اہم واقعات میں قرامطہ کا خروج بھی شامل ہے۔ کیونکہ اس واقعہ سے ان مؤرخین کی تردید ہوتی ہے جو قرامطہ کو اسماعیلیہ کا مرادف خیال کرتے ہیں اور فاطمی خلفاء کو قرمطی کہتے ہیں۔ دو سال تک یہ مفسد گروہ شام کے شہروں میں لوٹ مار کرتا رہا لیکن آخر کار معز کی فوج سے شکست کھائی اور اپنے مستقر الحسا کی جانب پسپا ہو گیا۔

ہر روش خیال کے مؤرخین کا اس رائے پر اتفاق ہے کہ خلیفہ معز ایک عادل۔ فیاض۔ اور عالی ہمت فرمانروا تھے۔ نہایت سادہ زندگی بسر کرتے تھے اور جو وقت امورِ سلطنت سے بچتا تھا وہ علمی مشاغل میں صرف کرتے تھے۔ یہ ان کی جنگی قابلیت سے زیادہ ان کی خوبیٔ سیرت اور نیک شہرت کا نتیجہ تھا۔ کہ حرمین شریفین کے باشندے ان کے مطیع و منقاد ہو گئے اور عباسی خلیفہ کی جگہ ان کا نام خطبہ میں داخل کر دیا۔ ارباب علم کے بہت قدردان تھے اور بہت سے علما ان کے دربار سے وابستہ تھے۔ ان میں قاضی ابو حنیفہ النعمان بن محمد التمیمی سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ جن کو معز نے مصر کا قاضی القضاۃ مقرر کر دیا تھا۔ ۳۶۵ھ میں خلیفہ معز کا انتقال ہو گیا اور ان کے بیٹے ابو المنصور نزار عزیز باللہ تخت نشین ہوئے۔ یہ خلیفہ اپنے حلم و عفو کے لئے خصوصیت سے ذکر کئے جاتے ہیں۔ ان کے عہد حکومت کے مشہور واقعات میں ایک ترک الپتگین کی بغاوت ہے جس نے قرامطہ سے سازو باز کر کے معز کے آخری ایام میں دمشق پر قبضہ کر لیا تھا۔ اور شام میں قتل و غارت کا بازار گرم کر دیا تھا۔ عزیز نے اس فتنہ کو فرو کر کے الپتگین کو اپنی ملازمت میں لے لیا۔ بلکین حاکم افریقہ کا انتقال اور امویوں کی افریقہ پر فوج کشی جس کا ذکر ابھی ہو چکا ہے۔ عزیز کے زمانہ میں وقوع پذیر ہوئی۔

۳۸۶ھ میں عزیز نے داعی اجل کو لبیک کہا۔ اور خلافت ان کے بیٹے ابو علی منصور حاکم بامر اللہ کے حصّہ میں آئی۔ ان کے دورِ حکومت کے آغاز میں امرائے سلطنت کی باہمی کشمکش کی وجہ سے امور ملکی میں کسی قدر ابتری پیدا ہو گئی۔ لیکن آخر کار حاکم نے معاملات پر قابو پا لیا۔ افریقہ میں مغراب بادیس نے فاطمی خلافت سے انحراف کر کے ایک خود مختار حکومت قائم کر لی اور فاطمیین کے سب سے قدیمی مقبوضات ان کے ہاتھ سے نکل گئے۔ حاکم کے ذاتی کردار کے بارہ میں مؤرخین کے بیانات بہت مختلف اور متضاد ہیں۔ بعض ان کو سخی۔ شجاع۔ عادل۔ عالم۔ عابد اور زاہد کے القاب سے متصف کرتے ہیں۔ اور بعض کہتے ہیں کہ وہ انتہا درجہ کے ظالم اور نمرود صفت تھے اور اپنے متعلق دعویٔ خدائی رکھتے تھے۔ ان کے فرامین و احکامات سے یہ آخری الزام ثابت نہیں ہوتا لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ دروز جو اسمٰعیلیہ سے نسبت قریبہ رکھتے ہیں۔ آج تک خلیفہ حاکم کو خدا یا خدا کا اوتار مانتے ہیں۔ ان کے اعمال سے جو کتب تواریخ میں نقل کئے گئے ہیں نتیجہ مترتب ہوتا ہے کہ ان کو دینیات کا بہت ذوق تھا۔ امور شرعی میں اعتدال ملحوظ نہ رکھتے تھے۔ اور یہ طبیعت میں استقلال کی کمی تھی۔ ایک مرتبہ حکم دیدیا کہ یہود و نصاریٰ اپنے گلے میں ایک خاص نشان لٹکایا کریں۔ اونٹ اور گھوڑے پر سوار نہ ہوں۔ صرف گدھے پر سواری کریں۔ ان کے حمام علیحدہ ہوں۔ اور ان اقوام کا کوئی فرد کسی مسلمان سے خدمت نہ لے۔ حتیٰ کہ مسلمان گدھے یا کشتی پر بھی سوار نہ ہوں۔ کچھ عرصہ کے بعد یہ حکم از خود منسوخ کر دیا۔

ایک اور موقعہ پر یہ فرمان نافذ ہوا کہ عورتیں کسی وقت بھی اپنے مکانوں سے باہر نہ نکلیں اور کوٹھوں یا دریچوں سے تاک جھانک نہ کریں۔ سوءِ اتفاق سے اسی فرمان کے دوران میں خلیفہ کا گزر ایک حمام کے پاس ہوا۔ جہاں سے عورتوں کے قہقہوں چہچہوں کی آواز آرہی تھی۔ فوراً حکم دیا کہ حمام کے دروازے چنوا دیئے جائیں اور وہ بیچاری عورتیں سب کی سب زندہ دفن کر دی گئیں۔

ایک مرتبہ یہ حکم صادر ہوا۔ کہ رات کو شہر کے دروازے نہ بند کئے جائیں۔ ہر گلی کوچے میں روشنی موجود رہے اور دوکانیں کھلی رہیں۔ اس قسم کی عجیب و غریب روایات کے باوجود حاکم کی علوم و فنون سے وابستگی کا مؤرخین اعتراف کرتے ہیں۔ اور چند خوبصورت مساجد کی تعمیر ان کے مذہبی جوش اور فنون لطیفہ کے ذوق کا بیّن ثبوت ہے۔ جس طرح ان کی زندگی پُر اسرار تھی۔ اسی طرح ان کی موت بھی ایک پُر اسرار طریقہ پر واقع ہوئی۔ ان کو نجوم کا بھی شوق تھا۔ قاہرہ کے قریب ایک پہاڑ کی چوٹی پر اپنے لئے ایک حجرہ تعمیر کیا تھا۔ اکثر راتوں کو وہاں چلے جایا کرتے تھے اور شب عبادت اور مشاہدہ سماوی میں بسر کرتے تھے۔ ایک رات

ایسے گئے کہ پھر واپس نہ آئے۔ قیاس ہے کہ کسی نے قتل کر دیا لیکن نہ تو قاتل کا کوئی سراغ ملا اور نہ نقش کا پتہ چلا۔ اس واقعہ کی بنا پر دروز فرقہ نے یہ عقیدہ قائم کر لیا ہے کہ حاکم مرے نہیں بلکہ غیبت اختیار کر لی ہے اور کسی آئندہ وقت میں ان کا ظہور ہوگا۔ عباسیوں کا وہ محضر جس میں فاطمیین کے نسب پر طنز و تعریض کی گئی تھی حاکم ہی کے زمانہ میں تیار ہوا تھا۔ اس سے قبل انہوں نے اپنی سنی رعایا کی تالیف قلوب کی کچھ سعی کی تھی اور بعض مذموم شیعہ رسومات مثلاً سب شیخین کو حکماً بند کر دیا تھا لیکن اس محضر کی اشاعت کے بعد حاکم کے خیالات سنیوں سے برگشتہ ہو گئے اور ان کی مصالحانہ روش تبدیل ہو گئی۔

حاکم کے بعد ابوالحسن علی الظاہر لاعزاز دین اللہ فاطمی خلافت کے وارث ہوئے۔ اور تقریباً سولہ سال حکومت کرنے کے بعد یہ امانت اپنے خورد سال بیٹے ابو تمیم معد مستنصر باللہ کے لئے ترک کر کے راہی ملک بقا ہوئے۔ مستنصر کی عمر اپنے والد کی وفات کے وقت صرف سات سال کی تھی۔ اور ان کی خلافت ساٹھ سال یعنی ۴۲۷ھ سے ۴۸۷ھ تک رہی۔ اس طویل مدت میں دولت فاطمیہ اپنے منتہائے کمال تک پہنچ کر تمام انسانی چیزوں کی مانند زوال اور انحطاط کی جانب تنزل کرنے لگی۔ چونکہ بادشاہ نابالغ تھا امرائے سلطنت کو باہمی رشک و رقابت کے اظہار کا موقعہ مل گیا۔ اور ایک دوسرے کی تخریب کے درپے ہو گئے۔ جس کا آخری نتیجہ سلطنت کا ضعف تھا۔

۴۶۳ھ میں سلجوق ترکوں نے شام اور فلسطین میں اپنا تسلط جما لیا۔ مغرب اور افریقہ میں سے فاطمیین کا رہا سہا اقتدار بھی جاتا رہا۔ اور فاطمی خلافت مصر میں محدود ہو گئی۔ اگر مستنصر کو بدر الجمالی جیسا مدبر وزیر نہ مل جاتا تو شاید مصر بھی خلیفہ کے ہاتھ سے نکل جاتا۔ بدر ارمنی نسل سے تھا۔ لیکن نہایت راسخ العقیدہ شیعہ تھا۔ اس نے ملک کا نظم و نسق درست کر کے دولت فاطمیہ کی تباہی کو کچھ عرصہ کے لئے ملتوی کر دیا۔ مستنصر کے انتقال کے بعد اسماعیلیہ کے اتحاد کا شیرازہ منتشر ہو گیا۔ کیونکہ ان کے بڑے بیٹے نزار اور دوسرے بیٹے مستعلی کے درمیان جانشینی کے سوال پر مناقشہ پیدا ہو گیا۔ قاہرہ میں مستعلی کو خلیفہ تسلیم کر لیا گیا لیکن بعض امراء نے نزار کی بیعت کر لی۔ اور اس نے اسکندریہ میں مصطفےٰ الدین اللہ کے لقب سے اپنی خلافت کا اعلان کر دیا۔ آخر کار دونوں فرقوں میں جنگ ہوئی اور نزار گرفتار ہو گیا۔ اس واقعہ کے بعد اسماعیلیہ کے دو گروہ ہو گئے۔ مشرق یعنی ایران کے اسماعیلیہ نزار اور اس کی اولاد کو امامت کا

مستحق خیال کرنے لگے۔ لیکن مغرب یعنی مصر و یمن میں مستعلی اور ان کے اخلاف کو ائمہ برحق مانا گیا۔ خلیفہ مستنصر باللہ کے زمانہ سے یمن اسماعیلیہ دعوت کا ایک نہایت اہم مرکز بن گیا تھا۔ کیونکہ صلیحی خاندان جو اس وقت یمن میں حاکم تھا اسماعیلی مذہب کی حمایت و ترویج میں بہت سرگرم تھا۔ ابوالقاسم احمد مستعلی باللہ کی خلافت صرف آٹھ سال رہی۔ صلیبی جنگوں کا آغاز کچھ عرصہ قبل ہو چکا تھا۔ اور اگرچہ ان جنگوں میں مسلمانوں کی قیادت سلجوقی ترکوں کے ہاتھ میں تھی۔ لیکن جو مقامات جنگ کے مرکز تھے وہ بڑے نام دولت فاطمیہ میں شامل تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مستعلی کے دور میں فاطمیین کے کچھ مقبوضات سلجوقیوں نے غصب کر لئے اور بعض پر مسیحی اقوام نے اپنا عارضی قبضہ جما لیا۔ مستعلی کے جانشین ابو علی منصور امر باحکام اللہ کے زمانہ میں صورت حالات بد سے بدتر ہو گئی۔ اگرچہ قاہرہ جنگ کی آفات سے مامون و مصئون تھا لیکن شام میں مسیحی اقوام نے بہت غلبہ حاصل کیا اور بیت المقدس کے علاوہ اور بہت سے مقامات مثلاً عکہ، طرابلس الشام اور بیروت عارضی طور پر ان کے قبضہ میں چلے گئے۔ ۵۲۴ھ میں خلیفہ آمر کو اس جماعت کے بعض آدمیوں نے جو نزار کی اولاد کے حق امامت کو تسلیم کرتی تھی قتل کر دیا۔

اکثر مؤرخین کا قول ہے کہ آمر لاولد فوت ہوئے اور اسی بنا پر ان کے عمزاد بھائی عبدالمجید حافظ الدین اللہ کے لقب اختیار کر کے مسند خلافت پر متمکن ہو گئے۔ لیکن اسماعیلیہ کچھ اور کہتے ہیں۔ ان کا بیان ہے کہ خلیفہ آمر کے انتقال کے وقت ان کا ایک فرزند جس کی عمر دو سال سے کچھ زیادہ تھی اور جس کا نام ابوالقاسم طیب تھا موجود تھا۔ آمر نے اپنے انتقال سے قبل اپنے چچا زاد بھائی عبدالمجید کو امور سلطنت کے انصرام کے لئے نامزد کر دیا تھا لیکن طیب کی محافظت اور امامت کے فرائض کی انجام دہی داعی ابن مدین کے سپرد کر دی تھی اور اس کی امداد کے لئے اور اسماعیلی داعیوں کی ایک مجلس شوریٰ بھی قائم کر دی تھی۔ اسماعیلی اصطلاح میں ابن مدین کو باب مقرر کر دیا تھا۔

ستر امامت

ابن مدین اور اس کے رفقاء نے یہ محسوس کیا کہ امام طیب کے لئے مصر کی فضا ناموافق ہے۔ شاید وہ عبدالمجید کی جانب سے خائف تھے۔ بہر حال انہوں نے امام طیب کو مستور کر دیا۔ اور دعوت مصر سے یمن کو منتقل ہو گئی جہاں اسماعیلیہ کے قدیم اور اصلی عقائد کو اب بھی فروغ حاصل تھا۔ اور جہاں صلیحی خاندان

کی ملکہ سیدہ مرہ عروہ ان عقائد کی پُر جوش حامی تھی۔ عبدالمجید حافظ الدین اللہ نے اس ملکہ کو اپنی اطاعت قبول کرنے کے لئے کئی مرتبہ پیغامات ارسال کئے لیکن ملکہ نے اس کی دعوت کو رد کر دیا۔ اور امام طیب کی دعوت کو تقویت دینے کے لئے مسلسل سعی کرتی رہی۔ طیب کی غیبت کے بعد سے امامت حالت ستر میں ہے۔ اگرچہ ہر زمانہ میں ان کی اولاد میں سے ایک امام مستور کی موجودگی اسماعیلی عقیدہ کے اعتبار سے لازمی ہے۔

مہدی موعود بھی اس عقیدہ کی رو سے طیب کی اولاد میں سے ہوں گے۔ حافظ کے بعد فاطمیین میں سے تین خلیفہ اور بھی ہوئے یعنی ظافر، فائز اور عاضد لیکن چونکہ حافظ کی طرح وہ بھی کوئی دینی پایہ نہیں رکھتے۔ اس لئے ان کے حالات کی تفصیل اس کتاب کے موضوع سے خارج ہے۔ صرف اسقدر کہنا کافی ہے کہ ان خلفاء کے عہد میں سلجوقی اقتدار مصر میں روز افزوں ترقی کرتا رہا۔ یہاں تک کہ ۵۶۷ھ میں عاضد کے انتقال کے بعد سلطان صلاح الدین ایوبی نے مصر پر قبضہ کر لیا۔ شیعہ عقائد و رسومات کو مٹا کر سنی مذہب کو رواج دیا۔ اور عاضد کے اہل و عیال کو قصر سے نکال کر قید خانہ میں ڈال دیا۔ جہاں وہ تمام عمر قید رہے چونکہ ابتدا میں سلطان مذکور کی حیثیت فاطمی خلیفہ کے ایک نمک خوار ملازم کی سی تھی۔ اس کا اپنے آقا کے خاندان کے ساتھ یہ بے رحمی کا سلوک اس کی فاتحانہ شہرت پر ایک بدنما داغ معلوم ہوتا ہے۔

مؤرخین نے خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم فاطمی خلافت کے بارہ میں عدل و انصاف کو ملحوظ نہیں رکھا۔ مسلمان مورخین میں سے بعض مثلاً نویری اور ابن العذاری تو دیدہ و دانستہ ان کی مذمت و تنقیص کرتے ہیں۔ اکثر ان کے خلاف سیاسی اور مذہبی تعصب کا میلان رکھتے ہیں۔ معدودے چند مثلاً ابن خلدون اور مقریزی اس قسم کے تعصب سے خالی الذہن ہو کر حق گوئی پر آمادہ نظر آتے ہیں لیکن چونکہ شواہد و اسناد کے لئے ان کو اپنے پیشرو مؤرخین کے بیانات پر اعتماد و انحصار کرنا پڑتا ہے وہ بھی فاطمیین کا صحیح اندازہ کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ ایک حد تک اس قصور کے ذمہ دار خود اسماعیلی ہیں کیونکہ انہوں نے اپنے آئمہ کے حالات کو تاریکی سے روز روشن میں لانے کی کبھی کوئی کوشش نہیں کی اور اس طرح ان کے مخالفین کے اتہامات و الزامات کو فروغ پانے کا موقعہ دیا ہے۔

غیر مسلم مؤرخین جن سے ہماری مراد یورپ کے مستشرقین ہیں۔ اول تو عموماً وہ مسلمان حکومتوں کی عیب جوئی اور تنقیص کی جانب مائل رہتے ہیں اور اگر ان میں سے کسی کے خلاف

خود مسلمان مذمت و ملامت کا کافی سرمایہ مہیا کر دیں۔ تو ان کے نقطۂ نظر سے اس سے بہتر موقعہ اور کیا ہو سکتا ہے۔ دوسرے یورپین مؤرخین کے لئے مسلمان مؤرخین کی تصنیفات کے علاوہ اور کونسا ذریعہ موجود ہے جسے وہ فاطمیین کے متعلق معلومات فراہم کرنے میں استعمال کر سکتے ہیں۔ اس کے ماسوا یہ ایک آشکارا حقیقت ہے کہ اسلام اور مسلمانوں کے بارہ میں ان کی جو کچھ بھی روش ہو بانی اسلام یعنی پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ان کی اولاد کے معاملہ میں ان مؤرخین کے مسیحی تعصبات ان کی تحریر میں اپنی جھلک دکھائے بغیر نہیں رہتے۔ اور ان محترم ہستیوں کے متعلق کوئی کلمہ خیر ان کی قلم سے نکلنے کی بہت کم توقع کی جا سکتی ہے۔ لیکن فاطمیین سے عناد رکھنے کے بعض خاص اسباب بھی ہیں۔ صلیبی جنگوں کے آغاز میں اسلامی محاذ کو قائم رکھنے کی ذمہ دار یہی سلطنت تھی اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ حضرت مسیح کے مفروضہ مرقد کی تخریب جس نے تمام مسیحی اقوام کو اسلام کے مقابلہ پر کمربستہ کر دیا۔ ایک فاطمی خلیفہ حاکم بامر اللہ کے حکم سے عمل میں آئی تھی۔

ان جنگوں کے دوران میں اسماعیلیہ مشرق نے اپنا ایک مرکز شام میں بھی قائم کر لیا تھا اور ان کی قاتلانہ سیاست جس نے اسماعیلیہ کے نام کو مشرق و مغرب میں یکساں اور بجا طور پر مطعون اور ملعون بنا دیا تھا مسلمان اور عیسائی دونوں اقوام کے لئے باعثِ ضرر و خطر تھی۔ قرونِ وسطیٰ کے مسیحی وقائع نگار نزاریہ اور مستعلویہ کے فرق اور اسماعیلیہ مصر اور اسماعیلیہ عجم کے اختلاف کو سمجھنے کے اہل نہ تھے اور اُن کی یہ غلطی قرینِ فہم اور لائقِ معافی ہے۔ کہ وہ تمام اسماعیلیہ کو مفسدوں اور قاتلوں کا ایک گروہ تصور کرتے تھے۔ زمانہ حال کے اکثر یورپین مؤرخین اپنے ہم قوم افراد کی شہادت پر ضرورت سے زیادہ اعتماد کرتے ہیں اور جو بیانات ان لوگوں نے فاطمیین کے متعلق قلمبند کر دئیے ہیں وہ ان کے لئے سند ہو جاتے ہیں۔ تاہم گذشتہ ستر اسی برس میں بعض یورپین مستشرقین نے اسماعیلیہ مذہب و تاریخ کی تحقیق میں خاص کاوش کی ہے۔ اور ان کی سعی سے بہت سے بے بنیاد تعصبات محو ہو گئے ہیں۔

فاطمیین کی مذہبی حیثیت پر آئندہ باب میں گفتگو کی جائے گی۔ فی الحال ان کی دنیوی وجاہت کا ذکر مقصود ہے۔ سلاطین بنی فاطمہ کی دولت و حشمت جاہ و جلال کا ثبوت ان کے مخالفین کے بیانات میں بھی مل سکتا ہے۔ اور اس میں بھی کوئی کلام نہیں ہو سکتا کہ ان کے زمانہ میں مصر اور دیگر مقبوضہ ممالک عموماً خوشحال تھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ان کی رعایا جس کی اکثریت ان سے مذہبی تخالف رکھتی تھی ان کے اقتدار کو بطیب خاطر برداشت نہ کرتی اور خفیہ سازش اور اعلانیہ بغاوت

کا بازار گرم ہو جاتا۔ بعض معاصرین ان کے خزائن اور مال و متاع کی کثرت کا ایسے پیرایہ میں ذکر کرتے ہیں۔ کہ شاعرانہ مبالغہ کا گمان ہوتا ہے۔ نادر جواہرات، سونے چاندی اور بلور کے برتن، صندل، آبنوس اور ہاتھی دانت کا سامان، مشک، عنبر اور دیگر قیمتی خوشبوئیں۔ غرض دنیا کی کوئی اچھی چیز نہ تھی جو ان کے خزانہ میں موجود نہ ہو۔ داد و دہش کا یہ حال تھا کہ ایک مرتبہ معز نے افریقہ کا تمام خراج جو کئی ہزار اونٹوں اور خچروں پر لد کر آیا تھا۔ رعیت میں تقسیم کر دیا۔ غریب اور نادار لوگوں کو ہزارہا دینار کا کپڑا گرمی جاڑے میں دیا جاتا تھا۔ متعدد شاندار اور خوشنما مساجد فاطمی خلفا کی یادگار ہیں۔ ان کے زمانہ میں ان مساجد کے اخراجات پر بے دریغ صرف کیا جاتا تھا۔ اور ان کی آرائش و زینت کی کیفیت سیاحوں نے شرح و بسط کے ساتھ بیان کی ہے۔ امور شرعی کا اہتمام بھی نہایت اعلیٰ پیمانہ پر تھا اور عباسی حکومت کی روش کے برخلاف شراب اور دیگر مسکرات کی قطعی ممانعت تھی۔ مقام تعجب ہے کہ جن اشخاص کو ان کے مخالفین الحاد و لامذہبی کا سرچشمہ قرار دیتے ہیں۔ وہ معاملات مذہبی میں اسقدر ذوق اور انہماک کا ثبوت دیتے تھے۔ مساجد کے علاوہ بعض اور تعمیرات بھی جن کے آثار اس وقت تک موجود ہیں۔ فاطمیین کے حسن مذاق اور فنون لطیفہ سے دلبستگی پر دلالت کرتی ہیں۔ ان کے علمی ذوق کے اثبات کے لئے یہ کہنا کافی ہے کہ دنیا کے سب سے مشہور اسلامی دارالعلوم جامعہ ازہر کے بانی فاطمیین ہی تھے۔ متعدد کتب خانے۔ درسگاہیں اور رصدگاہیں علم کی ترویج و اشاعت کے لئے موجود تھیں۔ لائق ترین اساتذہ درس و تدریس کے لئے مقرر تھے اور علوم طبعیہ کی تعلیم کے لئے آلات اور دیگر سامان مہیا کیا جاتا تھا۔ ان انتظامات پر ہر سال ایک رقم خطیر صرف کی جاتی تھی۔ اور خلفاء علمی مجالس میں شریک ہو کر ارباب علم کی حوصلہ افزائی کرتے تھے۔

علمی اداروں میں ہمارے لئے سب سے زیادہ دلچسپ قاہرہ کا دارالحکمۃ ہے۔ جس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اسماعیلی مذہب کے باطنی اصول و عقائد کی تعلیم کے لئے مخصوص تھا۔ اس دارالحکمۃ سے ملحق ایک دارالمجالس تھا۔ جہاں ہفتہ میں دو مرتبہ اسماعیلیہ جماعت کے اراکین جمع ہوتے تھے۔ جلسہ کی صدارت داعی الدعاۃ کا منصب تھی جو علاوہ اسماعیلی داعیوں میں سب سے ممتاز درجہ رکھنے کے مصر کے قاضی القضاۃ یا خلیفہ کی وزارت کا عہدہ بھی رکھتا تھا۔
بیان کیا جاتا ہے کہ ان جلسوں میں مرد اور عورتیں دونوں شریک ہوتی تھیں۔ لیکن عورتیں مردوں سے علیحدہ پس پردہ بیٹھتی تھیں۔ حاضرین سفید لباس پہنتے تھے۔ جس میں اسرار قدیمہ اور

دوسری باطنی جماعتوں کے دستور کی متابعت کا شائبہ پایا جاتا ہے۔ جلسوں کی کارروائی عموماً یہ ہوتی تھی کہ داعی الدعاۃ حاضرین کو ایک خطبہ سناتا تھا۔ جو سنانے سے قبل خلیفہ وقت کی نظر سے گزر چکا ہوتا تھا۔ اور خلیفہ کی پسندیدگی کے ثبوت کے طور پر اس کے دستخط خطبہ کی پشت پر ثبت ہوتے تھے۔ بعض مؤرخین نے دار الحکمۃ کی مجالس کو فری میسن اور دیگر مخفی جماعتوں کی مجالس سے تشبیہ دی ہے۔ اور یہ خیال کیا ہے کہ جو تعلیم وہاں دی جاتی تھی وہ ان جماعتوں کی مخفی تعلیم کی مانند کئی درجوں میں منقسم تھی۔ لیکن یہ بیان غلط فہمی پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔

مندرجہ بالا تصریحات سے فاطمیین کے جاہ و جلال کا کچھ اندازہ ہو سکتا ہے۔ تاسف اور تعجب کا مقام ہے کہ ایسی سلطنت جو عرصہ دراز تک عالم اسلامی کے وسیع اور وقیع قطعات پر قابض و متصرف رہی۔ بعض ان حکومتوں سے بھی زیادہ غیر معروف ہے۔ جن کی مدت حیات بہت قلیل اور حدود مملکت بہت محدود ہیں۔ اگر فاطمی خلفاء کے ذاتی کردار کو لیا جائے تو ابن العذاری وغیرہ متعصب مؤرخین کے ناپاک اتہامات کے باوجود اپنے ہم عصر عباسی خلفائے بغداد اور اموی خلفائے اندلس کے مقابلہ میں کسی طرح فروتر نہیں خیال کیا جا سکتا۔ لیکن مذہبی تعصب اور عباسیوں کی مسلسل اور منظم تبلیغ کا یہ نتیجہ ہے کہ فاطمیین کی صحیح تاریخ اس وقت تک جہالت اور بدگمانی کے پردوں میں مستور ہے۔ خلافت فاطمی کی تاریخ کو تفصیل و تحقیق کے ساتھ قلمبند کرنے کی نہایت اشد ضرورت ہے۔ لیکن اس ضرورت کو پورا کرنے کی اخلاقی ذمہ داری زیادہ تر خود اسماعیلیہ فرقہ پر عائد ہوتی ہے اور جب تک وہ اپنی رازداری اور اخفا کی روش کو (جو زمانہ کے موجودہ حالات کے لحاظ سے ان کے لئے بالکل غیر ضروری بلکہ حضرت رساں ہے) ترک کر کے اپنے بزرگوں کی شہرت و نیک نامی کے تحفظ کا تہیہ نہیں کریں گے۔ فاطمیین کی کسی مستند تاریخ کا مدون ہونا اگر ناممکن نہیں تو غیر اغلب ضرور معلوم ہوتا ہے؛



باب ہشتم

دعوتِ قدیم اور دعوتِ جدید

اگرچہ اسماعیلیہ فرقہ کے مذہبی معتقدات کا ذکر کئی مرتبہ ان اوراق میں آچکا ہے لیکن اب تک ہم نے اس مضمون پر ایک مسلسل اور مربوط تبصرہ کرنے سے گریز کیا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے خیال میں اسماعیلیہ عقائد کا صحیح علم صرف اسماعیلیہ جماعت ہی کو ہو سکتا ہے۔ اور اس جماعت میں بھی صرف چند اشخاص حقیقت سے واقف ہیں۔ غیر اسماعیلی ان کے متعلق کچھ ناقص اور مشکوک معلومات تین ذرائع سے اخذ کر سکتے ہیں۔ یعنی سنی مؤرخین کے بیانات یورپین مستشرقین کی تحقیقات اور چند اسماعیلی مصنفین کے اشارات۔

سنی مؤرخین نے جو کچھ اس مضمون پر لکھا ہے۔ اس کا نمونہ جوینی کی تاریخ جہانکشا کے مندرجہ ذیل اقتباس میں دیکھا جا سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "اب اس جماعت اسماعیلیہ کے رؤسا پیدا ہوتے شروع ہوئے اور اپنے قول کو شرح و بسط سے بیان کرنا شروع کیا۔ اور کہتے تھے کہ عالم کبھی امام سے خالی نہیں ہوتا اور نہ ہوگا۔ جو کوئی امام ہوگا اس کا باپ بھی امام رہا ہوگا۔ اور پھر اس کے باپ کا باپ اور یہ سلسلہ اسی طرح حضرت آدمؑ تک ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ ازل تک۔ کیونکہ وہ عالم کو قدیم مانتے ہیں۔ اسی طرح امام کا بیٹا امام ہوگا اور اس کے بیٹے کا بیٹا ابد تک اور یہ ممکن نہیں کہ امام وفات پائے والد بعد اس کے کہ اس کا بیٹا جو اس کے بعد امام ہوگا یا تو پیدا ہو چکا ہو یا اس کے صلب سے جدا ہو چکا ہو۔ (یعنی رحم مادر میں ہو) اور ان کے نزدیک معنی آیتہ ذریۃ بعضھا من بعض" اور معنی آیتہ وجعلھا کلمۃً باقیۃً فی عقبہ" یہی ہیں شیعہ جب اس کے خلاف حجت لاتے تھے کہ حضرت امام حسنؑ تمام شیعہ کے عقیدہ کے مطابق امام تھے مگر ان کے بیٹے امام نہیں ہوئے۔ تو وہ کہتے تھے کہ حضرت حسنؑ کی امامت مستودع الطور امانت

یا ودلیعت تھی (ثابت (یعنی پائیدار) نہ تھی۔ اور وہ امامت کو عاریتاً رکھتے تھے اور حضرت حسینؑ کی امامت مستقر تھی اور آیۃ "فمستقر و مستودع" اسی طرف اشارہ ہے۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ امام ہمیشہ ظاہر نہیں ہوتا کبھی ظاہر ہو جاتا ہے اور کبھی مستور رہتا ہے۔ دن اور رات کی مانند جو ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں۔ جس دور میں امام ظاہر ہو اس کی دعوت بھی ضرور ظاہر ہوتی ہے اور اس کے داعی لوگوں کے درمیان مقرر ہوتے ہیں۔ پیغمبر اصحاب تنزیل ہیں اور امام اصحاب تاویل اور کسی زمانہ میں پیغمبر امام کے بغیر نہیں ہوتا۔ چنانچہ حضرت ابراہیم کے زمانہ میں بھی ایک شخص امام تھا جس کا نام عربی میں ملک الصدق والسلام ہے۔ جب ابراہیم علیہ السلام اس کے پاس پہنچے تو اپنے مولیشی کا عشر یعنی دسواں حصہ اس کو دے دیا۔ اور حضرت خضرؑ جنہوں نے حضرت موسیٰ کو علم لدنی سکھایا تھا۔ ان کے امام تھے۔ نیز یہ کہ ملت اسلام سے پیشتر دور ستر تھا۔ اور امام پوشیدہ تھے۔ حضرت علیؑ کے زمانہ میں جو خود امام تھے۔ امامت ظاہر ہو گئی اور ان کے وقت سے اسماعیل اور محمد بن اسماعیل کے وقت تک جو ساتویں امام تھے ظاہر رہی۔

ستر کا آغاز اسماعیل سے ہوا۔ اور محمد بن اسماعیل جو دور ظہور میں آخری امام تھے بالکل مستور ہو گئے۔ ان کے بعد امام مستور ہوں گے۔ یہاں تک کہ پھر ظاہر ہوں۔ وہ یہ بھی کہتے تھے کہ موسیٰؑ بن جعفرؑ اسماعیل کے فادی النفس (یعنی جان کا صدقہ تھے) اور علی ابن موسیٰؑ رضا محمد بن اسماعیل کے فادی النفس تھے اور حضرت ابراہیمؑ کی قربانی کے قصّہ میں "و فدینا بذبح عظیم" اسی کی طرف اشارہ ہے اور ان سب کا عقیدہ یہ تھا کہ کوئی زمانہ امام سے خالی نہیں ہوتا۔ اور خدا کو اسی سے پہچانا جاتا ہے۔ اور بغیر امام کو جانے خداشناسی حاصل نہیں ہوتی۔ پیغمبروں نے ہر زمانہ میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ شریعت کا ایک ظاہر ہوتا ہے اور ایک باطن اور اصل باطن ہی ہے۔ جب انسان باطن شرع سے واقف ہو جائے تو ظاہر کے متعلق سہل انگاری سے کوئی خلل نہیں ہوتا۔ اسی سبب سے اپنے عقیدہ کو اصحاب مذاہب یعنی ملت (اسلامی!) سے خارج سمجھتے ہیں۔ ان میں سے اکثر نے محرمات کی اباحت کا بھی اقدام کیا تھا۔"

ہم نے جوینی کی تحریر کو بطور نمونہ کچھ اس لئے انتخاب نہیں کیا کہ جوینی سب سنّی مؤرخین سے بہت اور زیادہ معتبر ہے۔ بعض اور سنی مؤرخین اس سے بدرجہا بہتر اور معتبر ہیں۔ بلکہ محض اس لئے کہ جوینی ان میں سے اکثر کے بعد آیا اور اس کو متقدمین کی تحریر سے استفادہ کا موقعہ حاصل تھا۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ہلاگو خاں نے قلعہ الاموت کی تسخیر کے بعد اسماعیلیہ مشرق کا

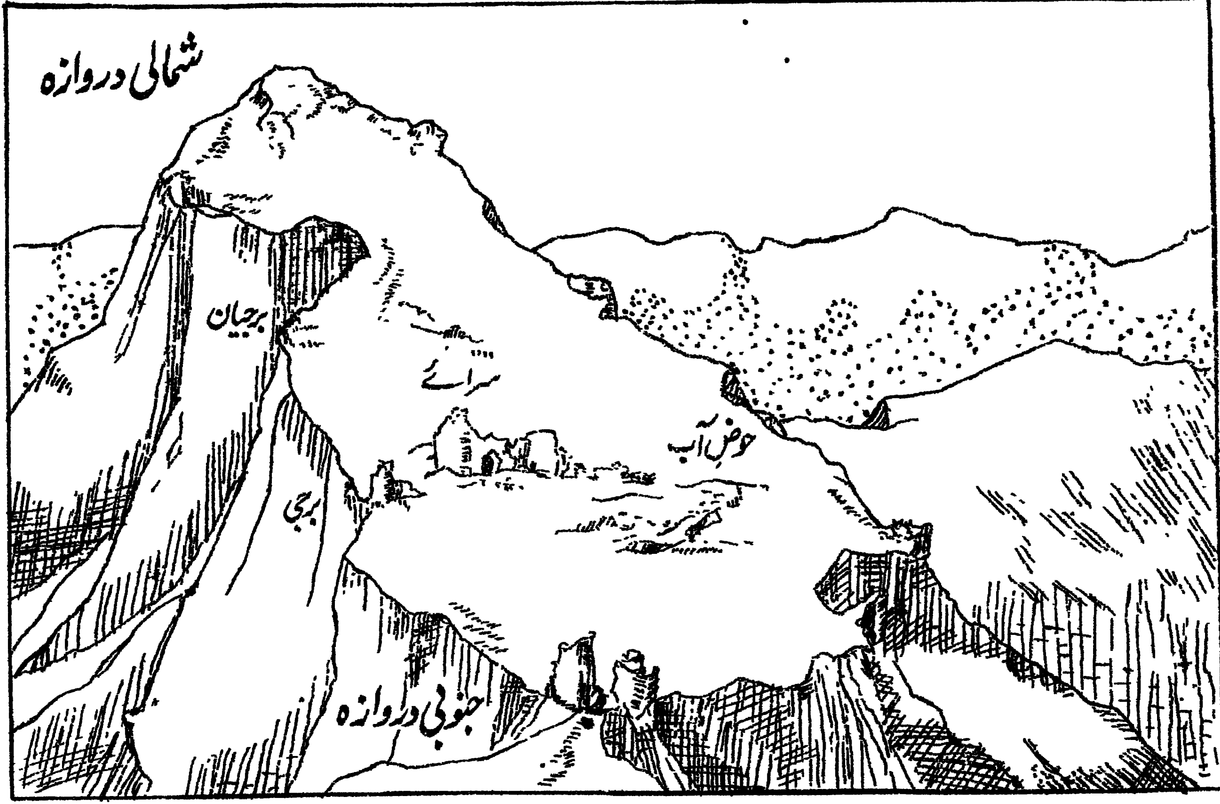
کتب خانہ جوینی کے حوالہ کر دیا تھا۔ اور اس طرح اس کو اسماعیلی مذہب و تاریخ سے آگاہی حاصل کرنے کا جو موقعہ ملا۔ وہ کسی اور مؤرخ کو نصیب نہیں ہوا۔ بعض اور مورخین مثلاً ابن العذاری۔ نویری وغیرہ اسماعیلیہ کے ساتھ وہ انصاف بھی روا نہیں رکھتے جو جوینی نے کیا ہے۔ بعض مثلاً ابن خلدون۔ مقریزی وغیرہ عدل و دیانت کو ملحوظ رکھنا چاہتے ہیں لیکن اسماعیلی عقائد کے بیان و تفصیل میں وہ اور جوینی درجۂ مساوات پر ہیں۔

یورپین مؤرخین نے اکثر و بیشتر سنی مؤرخین کے بیانات کو سند قرار دیا ہے اور جہاں کہیں ان سے اختلاف کیا ہے وہاں اپنی غلط فہمی کا ثبوت دیا ہے۔ ان میں سے بعض مثلاً دی ساسی نے جو کچھ لکھا ہے۔ اپنی دانست میں نہایت تحقیق سے لکھا ہے۔ اور ان کے بیانات کا ماحصل یہ ہے۔ کہ اسماعیلیہ ارتقائے روحانی کے ساتھ مدارج قرار دیتے ہیں۔ سب سے ارفع و اعلیٰ وہ ہستی ہے جس کی ذات و صفات کے متعلق قیل و قال کی گنجائش نہیں۔ اور جس کو کائنات کا خالق اکبر تصور کرنا چاہیئے۔ اس کے عمل تخلیقی میں دو ہستیاں شریک ہیں یا کم از کم ان کو مخلوقات میں سب سے اونچا درجہ حاصل ہے یعنی عقل کل اور نفس کل۔ ان میں سے ایک کو سابق یا مفید اور دوسری کو مستفید بھی کہتے ہیں۔ لیکن یہ امر کسی قدر مشکوک ہے کہ دونوں میں سے کون مقدم ہے اور کون مؤخر۔ اس کے بعد پیغمبر ناطق کا درجہ ہے۔ پھر صامت یا اساس جسے عرف عام میں امام بھی کہتے ہیں۔ ان دونوں سے کمتر داعی کا مرتبہ ہے جو انسانوں کو حقائق کا علم سکھاتا ہے اور سب سے ادنےٰ مستجیب کا درجہ ہے جو داعی سے تعلیم حاصل کرتا ہے۔ ان ساتوں میں ہر ایک ادنیٰ درجہ سے اعلیٰ کی جانب ترقی کر سکتا ہے۔ یعنی یہ بھی ممکن ہے کہ ترقی کرتے کرتے مخلوقات کی حد سے گزر کر خالق کے درجہ تک پہنچ جائے۔ یورپین مؤرخین اس خیال کو ایک جانب متصوفہ کے نظریات سے تشبیہ دیتے ہیں کیونکہ وہ بھی وصل حقیقی کے قائل ہیں۔ اور دوسری جانب نو افلاطونی تخیلات سے مماثل قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ فلوطینس کی تثلیث خدا۔ عقل اور نفس اسماعیلیہ کے تین سب سے ارفع مدارج سے مطابق معلوم ہوتی ہے اور جس طرح نو افلاطونی فلسفی نفس یا روح کی حقیقت کو علم کا ماں کا سمجھتے ہیں اسی طرح ان دونوں کو الوہیت میں شریک کرتے ہیں۔ یہاں یہ نکتہ ملحوظ خاطر رہنا چاہیئے کہ ان مؤرخین کے خیال میں اسماعیلی ناطق کو عقل کل اور امام کو نفس کل کا اوتار سمجھتے ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسماعیلی سات ادوار نبوت کے قائل ہیں جن میں سے چھ دور اس وقت تک ہو چکے ہیں اور ساتواں آئندہ ہونے والا ہے۔ ہر ایک دور کے آغاز میں ایک ناطق اور ایک صامت یا اساس کا ہونا لازمی ہے۔ چنانچہ دور اول میں حضرت آدمؑ ناطق تھے

اور حضرت شیثؑ اساس۔ دور ثانی میں حضرت نوحؑ اور سام کو علی الترتیب یہی مرتبہ حاصل ہے۔ دور ثالث کے ناطق حضرت ابراہیمؑ تھے اور صامت حضرت اسماعیلؑ۔ دور رابع میں حضرت موسیٰؑ ناطق تھے اور یوشع بن نون ان کے اساس۔ دور خامس میں حضرت عیسیٰؑ اور پطرس شمعون (سینٹ پیٹر) ناطق وصامت کے درجہ پر علی الترتیب فائز تھے۔ چھٹا دور جو اس وقت جاری ہے حضرت محمدؐ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے شروع ہوتا ہے۔ وہ اس دور کے ناطق ہیں اور سیدنا علی علیہ السلام ان کے صامت یا اساس ہیں۔ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ ہر ایک دور میں ائمہ کی تعداد بھی سات ہوتی ہے۔ لیکن اس مسئلہ پر پیشتر کچھ لکھا جا چکا ہے اور جہاں تک معلوم ہو سکا ہے۔ اسماعیلیہ کا موجودہ عقیدہ اس کے خلاف ہے کیونکہ اس چھٹے دور کے ائمہ کی تعداد ان کے اپنے عقیدہ کی رو سے تعداد مذکورہ سے تجاوز کر چکی ہے۔ ان سات ادوار کا مقابلہ عموماً کائنات کے سات موجودات حقیقی سے کیا جاتا ہے۔ یعنی خدا۔ عقل۔ نفس۔ مادہ۔ زمان۔ مکان اور انسان۔ اسماعیلیہ کے ان مفروضہ عقائد کا ماخذ عموماً نو افلاطونی فلسفہ کو قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن بعض یورپین مستشرقین (مثلاً بلوشے) مجوسی اثرات پر بہت زور دیتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ اگرچہ اس بات کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں کہ اسماعیلیہ کو مجوسی کتب مقدسہ (اوستا وغیرہ) سے شناسائی حاصل تھی لیکن چونکہ مانی اور مزدک کی تعلیمات کا اثر ایران کی فضا میں موجود تھا۔

اسماعیلیہ کے لئے اس اثر کا رجذاب چنداں دشوار نہ تھا۔ جس طرح یورپین مصنفین تصوف کو ایران کا ساختہ پرداختہ قرار دیکر اسلام کا مخالف کہہ دیتے ہیں۔ اسی طرح اسماعیلی مذہب کو بھی ان لوگوں نے اسلام کا حریف بنا دیا ہے۔ چنانچہ بلوشے کہتا ہے کہ حضرت محمدؐ کے بعد کسی نبی کی بعثت کا امکان اسلام کے خلاف ہے۔ شیعہ ایک یا چند ملہم من اللہ ہادیوں کا اعتقاد رکھتے ہیں یعنی امام مہدی اور دیگر ائمہ اور اس لئے ان کو کوئی حق نہیں کہ اپنے آپ کو مسلمان کہیں اسی طرح صوفی بھی جو اپنے اقطاب اور ابدال کو مامور من اللہ تصور کرتے ہیں۔ دائرہ اسلام سے خارج ہیں۔ فی الحقیقت یہ مختصر بیان جہالت سے لبریز ہے۔ سوال یہ نہیں ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ والہ وسلم کے بعد کوئی ملہم یا مامور من اللہ ہادی ہو سکتا ہے یا نہیں مسلمانوں کا اس بارہ میں کوئی قطعی عقیدہ نہیں اور اختلاف رائے کی بہت گنجائش ہے۔

سوال صرف یہ ہے کہ آیا قرآن مجید کے تعلیم کردہ اصول کبھی منسوخ ہو سکتے ہیں یا نہیں جہاں تک اسماعیلیہ کا تعلق ہے اس سوال کا جواب ہم پھر تلاش کریں گے۔ لیکن یہ بات


شمالی دروازہ
برجیاں
سرائے
حوض آب
برجی
جنوبی دروازہ

اظہر من الشمس ہے کہ عام طور پر شیعہ امام مہدی یا کسی امام کو دین محمدی کا ناسخ نہیں تصور کرتے۔ بلکہ ان کے عقیدہ کی رو سے ائمہ کا فرض اس دین کی تقویت و ترویج ہے۔ البتہ ان کا یہ ضرور خیال ہے کہ اس دین کا صحیح مفہوم صرف آئمہ کو معلوم ہے اور وہی اسے اور لوگوں کو تعلیم کر سکتے ہیں۔ اکثر یورپین مستشرقین اسماعیلی عقائد کا تذکرہ کرتے ہوئے خالص اور قدیم اسماعیلی جماعت اور اس کے فروع مثلاً قرامطہ۔ اسماعیلیہ مشرق (حشیشین یا ملاحدہ) کے درمیان کوئی تمیز نہیں کرتے اور ان کے عقائد کو بالکل مخلوط کر دیتے ہیں۔ ان میں سے بعض نہایت وثوق سے یہ بھی کہتے ہیں کہ اسماعیلی دعوت کا اصلی مقصد دین کے متعلق تشکیک و شبہات پیدا کر کے بتدریج بے دینی اور دہریت کی طرف لیجانا تھا۔ فرانس کا مشہور عالم موسیو دیناں بھی اس خیال کا اعادہ کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ قرامطہ۔ فاطمیہ۔ تعلیمیہ۔ اسماعیلیہ۔ دروز اور حشیشین سب کا مقصد کفر و الحاد کو دینداری اور تقدس کے جامہ سے ملبوس کرنا تھا۔ اور کسی قدر تعجب کا اظہار کرتا ہے کہ اسلام میں لامذہبی بھی مذہبی فرقوں کی شکل میں نمودار ہوتی ہے۔ در اصل یہ بدگمانی زیادہ تر ان فرقوں میں سے بعض مثلاً قرامطہ کی بد اعمالی کی پاداش ہے۔ کیونکہ اکثر لوگ عمل سے عقیدہ کا اندازہ کرتے ہیں۔ اور درخت کو اس کے پھلوں سے شناخت کرتے ہیں وہ اس نفسیاتی حقیقت کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں کہ اکثر انسانوں کے عقیدہ اور اعمال میں بیّن تفاوت ہوتا ہے۔

عقیدہ بعض اشیاء کے علم و یقین پر مبنی ہوتا ہے اور مذہبی عقیدہ ایمان بالغیب کا مستلزم ہے یعنی بعض ایسی اشیاء کے علم و یقین پر منحصر ہے جو بشری مشاہدہ اور تجربہ کی حد سے خارج ہیں اور جن کا علم صرف وحی و الہام پر یقین رکھنے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ عمل کے لئے صرف عقیدہ کافی نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ انسان کا فطری میلان اس کی رضا و رغبت اس کے عقیدہ سے موافقت رکھیں۔ ممکن ہے کہ ایک شخص حفظ صحت کے تمام اصولوں کا علم و یقین رکھتا ہو لیکن اپنی خلقی کاہلی یا غیر معتدل عادات کی وجہ سے ان اصولوں سے فائدہ نہ اٹھائے۔

اسماعیلیہ پر گماں بد رکھنے کی ایک اور بڑی وجہ ان کا اخفا و رازداری ہے۔ لیکن یہاں بھی یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ مذہب کی فلسفیانہ تفسیر کو عوام الناس سے مخفی رکھنے کی رسم اسماعیلیہ کے زمانہ سے بہت قبل قائم ہو چکی تھی۔ اور مسلمانوں کے علاوہ یہودی اور مسیحی اقوام کے فلاسفر بھی جو اپنے مذاہب کے اصول و عقائد کی فلسفیانہ پیرایہ میں تشریح کرتے تھے اپنی تعلیمات کے متعلق وہی احتیاط برتتے تھے جو اسماعیلیہ کا شعار تھی۔

اسماعیلی مذہب کے متعلق غیر اسماعیلی مؤرخین کے بیانات اگر وہ تعصبات سے مبرا بھی تصور کئے جائیں تو بھی ناقص اور قیاسی ہونے کے الزامات سے نہیں بچ سکتے۔ لہٰذا اب یہ دیکھنا باقی ہے کہ خود اسماعیلیہ کی روایت وشہادت سے زیادہ مکمل اور متیقن معلومات فراہم کرنا ممکن ہے یا نہیں۔ آج سے نصف صدی قبل اس قسم کی سعی بالکل بیکار ثابت ہوئی لیکن یورپین مؤرخین کے ذوق تفتیش تجسس نے بعض اسماعیلی نوشتوں سے دنیا کو روشناس کر دیا ہے اور اسماعیلیہ گروہ کے بعض روشن خیال افراد بھی جن کی تعداد ابھی بدقسمتی سے بہت قلیل ہے اپنی تاریخ اور اپنے مذہب کو علمی تحقیقات کے دائرہ میں لانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ رسائل اخوان الصفا کے متعلق موسیو دے کاسانو وا کی تحقیق کا بیشتر ذکر آچکا ہے۔ اگر ان رسائل اور خصوصاً ان کے اس حصہ کو جو جامعہ کے نام سے موسوم ہے اسماعیلیہ مذہب کا صحیح اور معتبر ترجمان مان لیا جائے تو جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ ان میں کوئی بات ایسی نظر نہیں آتی جو الحاد و دہریت سے تعبیر کی جا سکے بلکہ دعویٰ تو یہ ہے کہ رسائل کا رجحان روحانیت و تصوف کی جانب ہے اور ان کی تالیف کا خاص مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو اس ذوق مادہ پرستی سے محفوظ رکھا جائے۔ جو اموی اور عباسی خلفاء کی لامذہبی کی بدولت ملت اسلامی میں پیدا ہو گیا تھا۔

اسماعیلیہ کی ایک اور تصنیف جس کا کچھ علم بیرونی دنیا کو حاصل ہے دعائم الاسلام ہے جو اب تک اسماعیلی عقائد اور فقہ کی ایک مستند کتاب سمجھی جاتی ہے۔ اس کتاب کے مصنف قاضی ابوحنیفہ النعمان بن محمد التمیمی ہیں جو فاطمی خاندان کے پہلے چار خلفاء کے ہم عصر تھے اور ایک وقت میں مصر کے قاضی القضاۃ کے عہدہ پر مامور تھے۔ اس کتاب میں تمام احادیث و اقوال امام محمد باقر علیہ السلام کی سند و حوالہ سے نقل کئے گئے ہیں تاکہ ان کی صحت کے متعلق کوئی شک و شبہ باقی نہ رہے۔ اس کے ایک حصہ کا انگریزی ترجمہ مسٹر آصف اے اے فیضی نے کیا ہے جو اسماعیلی بوہروں کی سلیمانی جماعت کے ایک معزز رکن اور بمبئی کی اسلامک ریسرچ ایسوسی ایشن کے سکرٹری ہیں۔ یہ حصہ وصایا کے متعلق ہے اور اس میں سیدنا علیہ السلام کی وصیت کو بطور نمونہ کے شامل کیا گیا ہے۔ ہمیں اس نوشتے کی تاریخی اہمیت سے سروکار نہیں۔ بلکہ یہ کہنا مقصود ہے کہ مسٹر فیضی اس وصیۃ کو اسماعیلی اصول و عقائد کی جامع قرار دیتے ہیں۔ اس میں فی الحقیقت کوئی ایسی چیز موجود نہیں جس پر کوئی شیعہ خیال کا مسلمان معترض ہو سکے۔ اور سوائے بنی فاطمہ کے حق امامت کے اقرار کے کسی سنی کے لئے بھی اس کے مضامین پر حرف رکھنے کی گنجائش نہیں معلوم ہوتی لیکن یہ باور کرنا دشوار ہے کہ وصیۃ مذکورہ اسماعیلی مذہب کے جزو وکل پر حاوی ہے یا اس کی دینی تعلیم کا

تکملہ خیال کی جا سکتی ہے۔ قرائن سے ثابت ہوتا ہے کہ قاہرہ کے دار الحکمتہ میں جو تعلیم دی جاتی تھی وہ اس سے مختلف نہیں تو زائد ضرور تھی۔ اور اس کا کچھ سراغ ہمیں ایک اور روشن خیال اسماعیلی عالم ڈاکٹر حسین الیف الہمدانی کے ان مضامین میں ملتا ہے جو انہوں نے یورپ کے بعض علمی جرائد میں شائع کئے ہیں۔ یہ مضامین زیادہ تر اسماعیلی دعاۃ اور ان کی تصانیف پر ایک عام تبصرہ کی حیثیت رکھتے ہیں لیکن ضمنی طور پر ان میں ایسے اشارات موجود ہیں جن سے اسماعیلی عقائد کی تکوین و ارتقار کا بھی کچھ علم حاصل ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک اسماعیلی داعی ابو حاتم احمد (متوفی ۳۲۲ھ) اور بعض دیگر غیر معروف دعاۃ کے ذکر میں ڈاکٹر ہمدانی نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ فاطمی حکومت کے قیام کی بدولت اسماعیلی تحریک نے جس کا مقصد اسلام میں ایک سیاسی و ذہنی انقلاب پیدا کرنا تھا۔ زیادہ متین اور قدامت پسند روش اختیار کر لی۔ اور اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ اس زمانہ کے اسماعیلی داعیوں کی تصانیف میں ایک رسمی مگر معقول پسند تقلید کا میلان پایا جاتا ہے۔

یہ سمجھنا غلط ہے کہ اسماعیلی دعوت کا مقصد محض تخریب تھا۔ اس کا مقصد یہ بھی تھا کہ ایک ایسا مذہبی نظام قائم کرے جو حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اہل بیت کے زیر اقتدار ہو۔ داعی ابو حاتم ان دعاۃ میں سے تھے جو اسماعیلی دعوت کو ملحدانہ حملوں سے محفوظ رکھنا چاہتے تھے اور ان کی کتاب اعلام النبوت کا منشاء مذہب و نبوت کی تائید تھا۔ داعی ابو یعقوب سجستانی (متوفی ۳۳۱ھ) اس گروہ میں شامل ہیں جو اسلامی عقائد کی حمایت میں فلسفہ کو ایک آلہ حرب کے طور پر استعمال کرتا تھا۔ اور ان کی کتاب اثبات النبوت میں نبوت کے اصول کی مختلف پہلو سے تائید کی گئی ہے۔ داعی جعفر بن ابو القاسم منصور جو خلیفہ معز کا باب الابواب تھا۔ اسماعیلی علم تاویل کا بڑا استاد تھا۔ اس کی متعدد تصانیف میں پیغمبروں کے تاریخی حالات کو علم تاویل کے اصولوں کے مطابق بیان کیا گیا ہے۔ اور مذاہب کے تسلسل کا مسئلہ واضح کیا گیا ہے۔ غرضکہ فاطمی خلافت کے قیام کے بعد فلسفہ اور علوم طبعیہ کو قرآن مجید اور اسلامی عقائد کے ساتھ موافق بنانے کی سعی بلیغ کی گئی۔ سجستان تو پورا فلسفی تھا۔ لیکن اس کے بعد جو لوگ آئے وہ فلسفہ سے زیادہ دینیات پر توجہ کرتے تھے۔ دسویں صدی عیسوی اسلامی فلسفہ کے لئے نہایت بار آور ثابت ہوئی۔ کیونکہ ابن سینا اور فارابی جیسے فلسفی اسی صدی میں پیدا ہوئے۔

خلیفہ حاکم بامر اللہ نے احمد حمید الدین کرمانی کو جو حجۃ العراقین کے لقب سے ملقب تھا اور مشرق میں اسماعیلی دعوت کا سرکردہ تھا۔ قاہرہ بلا لیا اور اپنے دار الحکمتہ کو اس کے سپرد کر دیا۔ کرمانی نے

ایک طرف تو اسماعیلی عقائد کو فلسفیانہ پیرایہ میں ڈھالنے کی کوشش کی اور دوسری جانب یہ سعی کی کہ مسئلہ امامت کو دروز اور دیگر غالی جماعتوں کے غلو و مبالغہ سے متاثر نہ ہونے دے۔ کرمانی مذہب کے ظاہر و باطن دونوں کو یکساں ضروری خیال کرتا تھا اور اس کے نزدیک مذہب کی تکمیل کے لئے صرف علم (تاویل) ہی کافی نہ تھا بلکہ اسلامی شریعت پر بھی عمل کرنے کی ضرورت تھی۔ اس نے غلاۃ اسماعیلیہ کے خلاف بہت جد و جہد کی جس کا ثبوت اس کے رسالۃ الواعظہ میں موجود ہے۔ یہ رسالہ حسین فرغانی کو مخاطب کر کے لکھا گیا تھا جو ۴۰۸ھ میں عوام کو غالی عقائد کی تلقین کر رہا تھا لیکن کرمانی کے ساعی چنداں مفید ثابت نہیں ہوئے اور دروز نے حمزہ وغیرہ کی تبلیغ سے اسماعیلی جماعت سے علیحدگی اختیار کر لی۔ دروز سے بحث مباحثہ اور حاکم کے مخصوص دعاوی کی وجہ سے نبوت اور امامت کے مسائل دوبارہ اُبھر آئے۔ کرمانی کے متعدد رسائل نبوت و امامت کے خلاف فلاسفہ کے اعتراضات کا جواب ہیں۔ اور ان کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ فقط حاکم بامر اللہ کی امامت ہی ان شرائط کو پورا کر سکتی ہے جو قانون اسلام نے اس منصب پہ عائد کی ہیں۔ اور اس کی خیر و البشارات کتب الہامی میں موجود ہے۔

کرمانی کی آخری تصنیف راحۃ العقل تکوین عالم کے بارہ میں اسماعیلی عقیدہ کو مشرح اور واضح طور پہ بیان کرتی ہے۔ اس نے اسماعیلی فلاسفہ کے تخیلات میں بہت سے جدید عناصر کو شامل کر دیا۔ اور اسماعیلیہ کے بعض عقائد کو فارابی کے فلسفہ سے مربوط کرنے کی کوشش کی منجملہ اور مسائل کے اس نے عالم روحانی۔ عالم جسمانی اور عالم دینی کی مطابقت کے مسئلہ پہ بہت زور دیا اور اس مطابقت کو ایک قانون فطری پر محمول کیا جسے وہ میزان کہتا ہے۔ اس کی تصنیف کا ایک معتد بہ حصہ قوانین فطری کی تشریح اور فطری قوی کے عمل سے انسان کی تخلیق کی توضیح کے لئے مخصوص ہے۔ خلافت فاطمی کا آخری نامور داعی ابو نصر ہبۃ اللہ ابن ابی عمران موسیٰ بن داؤد ہے جو خلیفہ مستنصر کا باب الابواب اور المؤید فی الدین شیرازی کے لقب سے مشہور ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حکیم ناصر خسرو اس کا تلمیذ تھا۔ اور داعی لمک بن مالک بھی جس نے اسماعیلی دعوت کو یمن میں فروغ دیا۔ اس کے تلامذہ میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس کی تصانیف کا اسماعیلی عقائد کے ارتقاء پہ بہت گہرا اثر ہوا ہے۔ ڈاکٹر حسین ہمدانی نے اسی داعی کے سوانح زندگی کو تفصیل و تحقیق سے بیان کیا ہے اور ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ علوم عقلی و نقلی کا جامع ہونے کے ماسوا ایک غیر معمولی قوت عمل کا حامل تھا۔

مندرجہ بالا بیانات سے چند نتائج اخذ کئے جا سکتے ہیں۔ اول تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسماعیلیہ اور قرامطہ کے آغازی تعلق کی بدولت اسماعیلی گروہ میں شروع سے غالی عقائد کی جانب اسی قسم کا میلان موجود تھا جیسا کہ اس سے قبل کیسانیہ گروہ میں پایا جاتا تھا لیکن اس کے باوجود خلیفہ حاکم کے زمانہ تک فاطمی خلفاء اور ان کے معتبر عمال اس میلان کو حتی الامکان دبانے کی کوشش کرتے رہے اور تعلیم باطنی یعنی تاویل کے پہلو بہ پہلو مذہب اسلام کے ظواہر یعنی قوانین شرعی کے ادب و احترام کو بھی ملحوظ رکھتے رہے۔ بہرحال ان کی تعلیمات میں اس دہریت والحاد کا کوئی اثر نہیں پایا جاتا۔ جس کو بعض لوگ ان تعلیمات کا مدعا و مقصد قرار دیتے ہیں۔ غلو کا مرجع زیادہ تر مسئلہ امامت تھا۔ کیونکہ امام کے مرتبہ و منصب کے متعلق شیعہ تخیلات ابتدا سے مبالغہ کے عادی رہے تھے لیکن فاطمی خلافت کے اوائل زمانہ میں ان تخیلات کو مناسب اور معتدل حدود سے تجاوز کرنے کا موقعہ نہیں ملا۔

مصر کو فتح کرنے کے بعد جو مذہبی تغیرات عمل میں لائے گئے ان میں بھی احتیاط و اعتدال کو ملحوظ رکھا گیا۔ لیکن خلیفہ حاکم کے زمانہ سے غالی میلانات پھر نمایاں ہونے لگے۔ اگرچہ یہ امر مشکوک ہے کہ خلیفہ مذکور خود کس حد تک اس ناگوار صورت حالات کا ذمہ دار تھا۔ حاکم کے جانشین مستنصر کے عہد میں بعض قابل اشخاص خصوصاً المؤید فی الدین شیرازی نے اسماعیلیہ کے خالص اور مستند عقائد کو مدون کرنے کی سعی بلیغ کی اور جب مصر میں فاطمی خلفاء کا اقتدار ضعیف ہو گیا تو مذہب کے احتفاظ کی غرض سے دعوت کا مرکز یمن کو منتقل کر دیا گیا۔ لیکن اس اثنا میں سیاسی انحطاط کی وجہ سے عقائد کا انتشار ترقی کرتا گیا اور دروز کے انقطاع کے علاوہ مشرق میں اسماعیلی عقائد نے ایک ایسی ناخوش آیند صورت اختیار کر لی جس کی وجہ سے اسماعیلیہ کو ملت اسلامی میں ملاحدہ کا لقب دے دیا گیا۔ اور یہ فرقہ عام مسلمانوں کی نگاہ میں ہمیشہ کے لئے مشتبہ ہو گیا۔ دروز تو خیر ایک مستقل جماعت ہے اور اسماعیلیہ سے بہ آسانی تمیز کی جا سکتی ہے۔ لیکن اسماعیلیہ مشرق جن کو ملاحدہ اور حشیشین بھی کہتے ہیں۔ اور اسماعیلیہ مصر و یمن جو خالص اور اصلی مذہب کے عامل تھے باہم اکثر مخلوط کر دئے جاتے ہیں۔ تاہم ان دونوں کے عقائد اور مقاصد میں بہت بڑا فرق ہے۔

اول الذکر کی تحریک کو دعوت جدید اور اس کے مقابلہ میں فاطمیین کی تبلیغ کو دعوت قدیم کہا جاتا ہے۔ فی الحال ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ اس دعوت قدیم کے اصول و عقائد کے متعلق ہم کو کوئی مزید اسماعیلی شہادت بھی دستیاب ہو سکتی ہے یا نہیں۔ حکیم ناصر خسرو کا نام کئی مرتبہ ہماری تحریر میں آ چکا ہے۔ حکیم موصوف ایک بہت بڑا فلسفی شاعر اور سیاح تھا۔ یہ بات اب عام طور پر

مانی جاتی ہے کہ وہ اسماعیلی عقائد رکھتا تھا اور اس مذہب کا داعی اور مبلغ تھا۔ سید ابوالمعالی محمد ابن عبیداللہ جو اس کے زمانہ سے بہت قریب تھے اپنی کتاب بیان الادیان میں لکھتے ہیں۔ کہ ہمارے زمانہ میں دو شخصوں نے جماعت اسماعیلیہ میں بطور صاحب جریدہ کے نام پیدا کیا ہے۔ ان میں سے ایک ناصر خسرو ہے جو یمگان میں رہتا تھا اور دوسرا حسن صباح جو پہلے اصفہان میں رہتا تھا اور بعد ازاں رے میں مقیم ہو گیا۔

ہم ابھی ذکر کر چکے ہیں کہ ناصر خسرو نے موید فی الدین شیرازی سے علوم باطنی تحصیل کئے تھے۔ اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ حسن ابن صباح ناصر خسرو کا مرید یا شاگرد تھا۔ لیکن ناصر خسرو دعوت قدیم کا داعی تھا۔ حسن دعوت جدید کا بانی ہے لہذا دونوں کی تعلیمات میں بین فرق ہے۔ ناصر خسرو نے اکثر ممالک اسلامیہ کی سیاحت کی تھی جب وہ مصر پہنچا تو خلیفہ مستنصر کی حکومت تھی۔ ناصر خسرو فاطمی خلافت کے دین و آئین سے اسقدر متاثر ہوا کہ اس نے مذہب اسماعیلی اختیار کر لیا اور اس مذہب کا نہایت پُرجوش اور مخلص داعی بن گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی تبلیغ کے دائرہ میں سندھ بھی شامل تھا۔ لیکن قرائن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس ملک میں اسماعیلیہ تحریک قرامطہ کے ذریعہ سے آئی تھی۔ ناصر خسرو کا انتقال ستاسی سال کی عمر کو پہنچ کر ۴۸۱ھ میں ہوا۔ اس کی تصانیف میں اس کے مشہور و معروف سفر نامہ کے علاوہ ایک ضخیم کلیات نظم اور ایک معرکتہ الآراء فلسفہ کی کتاب زاد المسافرین بھی شامل ہیں بعض کتب تواریخ میں دو اسماعیلی تصانیف دلیل المتحیرین اور وجہ دین اس کے نام سے منسوب کی گئی ہیں لیکن آج سے چند سال قبل ان دونوں میں سے ایک کا بھی بجز ان کے ناموں اور مؤرخین مذکورہ بالا بیان کے اور کوئی علم نہ تھا۔

حال میں کتاب وجہ دین کے دو قلمی نسخے ترکستان کے ایک قصبہ میں جس کو بخارائے کہنہ کہتے ہیں کسی روسی کو دستیاب ہو گئے اور اس نے ان کو پٹروگراڈ کے کتب خانہ میں پہنچا دیا۔ چونکہ ناصر خسرو کی نسبت سے کتاب مذکور کی بہت شہرت تھی مطبع کاویانی برلن نے اس کو چھاپ کر شائع کر دیا ہے۔ اگرچہ کوئی قطعی ثبوت اس امر کا موجود نہیں کہ یہ وہی کتاب وجہ دین ہے جس کا مصنف ناصر خسرو تھا لیکن اس کے اسلوب تحریر اور مضامین و مطالب کو ناصر خسرو کی دیگر مسلمہ تصانیف مثلاً زاد المسافرین سے مقابلہ کرنے کے بعد اس کے اصلی اور مستند ہونے کے بارہ میں بہت کم شک و شبہ کی گنجائش ہے۔

بہرحال جسقدر اسماعیلی مذہب کی کتابوں سے دنیا کا روشناس ہونے کا موقعہ ملا ہے۔ ان

ہیں بجز رسائل اخوان الصفا (اگر ان کو واقعاً اسماعیلی تصنیف خیال کیا جائے) یہ کتاب سب سے زیادہ وقیع معلوم ہوتی ہے۔ اس کے مطالعہ سے اسماعیلی عقائد کے متعلق جو کچھ استنباط کیا جا سکتا ہے۔ وہ مختصر طور پر یہ ہے کہ اسماعیلیہ ہر زمانہ میں ایک حجت حق یعنی نبی یا امام کی موجودگی کو انسان کی دینی ضرورتوں کی کفالت کے لئے لازمی خیال کرتے ہیں۔ اور اس وقت تک چھ پیغمبران کار فرما کی بعثت کے قائل ہیں یعنی آدمؑ۔ نوحؑ۔ ابراہیمؑ۔ موسیٰؑ و عیسیٰ علیہم السلام و حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔ چونکہ ان سب نے انسانوں کو بعض امور شرعی کی انجام وہی کا مکلف کیا ہے اور اس تکلیف کے عوض میں ان کو اجر کا مستحق قرار دیا ہے۔ اس لئے اگرچہ حضرت محمد مصطفیٰؐ کے بعد کوئی ایسا پیغمبر نہیں ہو سکتا جو نئے احکامات نافذ کرے۔ لیکن ایک ایسے مامور من اللہ کے آنے کی ضرورت باقی ہے جو انسانوں کو ان کی کارگزاری کا صلہ دے اور یہ قائم قیامت (یعنی مہدی معہود علیہ السلام) ہوں گے۔ ہر ایک پیغمبر (ناطق) کا ایک وصی یا اساس ہوتا ہے جو پیغمبر کی تعلیم کا صحیح مفہوم عوام الناس کو تلقین کرتا ہے۔ حضرت آدمؑ کے وصی حضرت شیثؑ تھے۔ حضرت نوحؑ کے ان کے بیٹے سام حضرت ابراہیمؑ کے حضرت اسماعیلؑ۔ حضرت عیسیٰ کے شمعون دپیٹر سائمن یا سینٹ پیٹر) اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصی سیدنا علی علیہ السلام ہیں۔ دو پیغمبروں یا دو ادوار کے درمیان متعدد آئمہ کی ہستی کو ماننا لازمی ہے۔ اگرچہ ائمہ کی تعداد وغیرہ کے بارہ میں کوئی مفصل بیان کتاب میں موجود نہیں۔ تاہم یہ صاف لکھا ہے کہ پیغمبر اپنے دور میں وصی اپنے عصر میں اور امام اپنے زمانہ میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے انسانوں کی راہنمائی کا فرض انجام دیتا ہے اور ان میں سے ہر ایک کی اطاعت انسانوں پر واجب ہے۔ اللہ تعالیٰ انسانوں کے علم و معرفت کی حد سے باہر اور جملہ صفات سے منزہ ہے۔ حتیٰ کہ ہست و نیست کا سوال بھی جو علم سے متعلق ہے۔ ذات باری کے متعلق نہیں اٹھایا جا سکتا۔

کائنات عالم روحانی یا عالم لطیف اور عالم جسمانی یا عالم کثیف کا مجموعہ ہے اور جس طرح عالم کثیف میں مختلف اشیاء کی قدر و قیمت کا معیار عقل و دانش ہے۔ اسی طرح عالم روحانی میں بھی عقل جملہ دیگر اشیاء سے بالاتر ہے اور یہی عقل لطیف یا حکمۃ الٰہی کا مظہر عالم کثیف میں پیغمبر ہوتا ہے۔ عقل سے دوسرے درجہ پر نفس ہے جو عقل سے مستفید ہوتا ہے۔ نفس کل کا مظہر وصی یا اساس ہے جو پیغمبر سے حکمۃ الٰہی کو اخذ کرتا ہے۔ (دو وجہ دین) سے یہ بات صاف طور پر معلوم نہیں ہوتی کہ وصی اور امام ہمپایہ ہیں یا نہیں۔ اور ہر ایک امام کو وصی کی مانند نفس کل کا مظہر خیال کرنا چاہیئے یا اس سے کمتر درجہ پر) تقرب الٰہی علم و دانش

پر منحصر ہے اور چونکہ علم حقیقی صرف پیغمبر، وصی یا امام سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اس لئے جو انسان ان اشخاص کا زیادہ مطیع اور فرمانبردار ہوگا۔ وہی اللہ سے نزدیک تر ہوگا۔ قرآن مجید اس علم و حکمت کا سرچشمہ ہے جو عالم جسمانی میں انسانوں کی بقا کے لئے درکار ہے۔ لیکن "وجہ دین" میں قرآن کے مفہوم کو اسقدر وسیع کر دیا گیا ہے کہ وہ دیگر کتب سماوی پر بھی حاوی ہو جاتا ہے۔ اور اس لئے دنیا کی کوئی قوم ایسی نہیں جو قرآن کی برکت سے محروم خیال کی جا سکے۔ اسی طرح مختلف شرائع کے اختلاف کو صرف ظاہری قرار دیا گیا ہے۔ ان سب کا باطنی مفہوم ایک ہے۔ عقائد و اعمال شرعی میں سے ہر ایک کا ظاہر و باطن ہوتا ہے اور کوئی عقیدہ یا عمل درست نہیں ہو سکتا۔ جب تک کہ اس کے ظاہر و باطن دونوں سے آگاہی نہ حاصل کی جائے۔ لیکن باطن کو جاننے کے بعد ظاہر کا ترک روا نہیں۔ بلکہ علم باطن کا تو یہی مفاد ہے کہ اس سے ظاہر کو صحیح طور پر سرانجام دینے کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ کتاب کا بہت سا حصہ مختلف عقائد دینی اور اعمال شرعی کی باطنی تاویل سے متعلق ہے۔ جس میں فلسفیانہ نکات کے ساتھ ساتھ حروف و اعداد کے خواص کو بھی کام میں لایا گیا ہے۔ اور بحیثیت مجموعی ہر ایک تاویل کا اصلی مقصد انسان کو امام وقت اور اس کے نائبین کا حزبی اور کلی طور پر مطیع و منقاد بنانا معلوم ہوتا ہے۔ شاید اس تصریح کی تو ضرورت نہیں کہ وجہ دین کا مصنف صرف سیدنا علی علیہ السلام کی اولاد کو امامت کا مستحق خیال کرتا ہے۔

"وجہ دین" کے مطالعہ سے اسماعیلیہ کے اصلی و خالص عقائد کے متعلق بعض غلط فہمیوں کا بالکل ازالہ ہو جاتا ہے۔ اکثر سنی اور یورپین مورخین اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ اسماعیلی مذہب اگر دین اسلام نہیں تو کم از کم شریعت محمدی کے نسخ کا قائل ہے لیکن مندرجہ بالا بیان سے اس خیال کی کلی تردید ہوتی ہے۔ اسماعیلی عقیدہ کی رو سے کسی نئے کار فرما پیغمبر کے آنے کی توقع نہیں۔ البتہ ایک مامور من اللہ کے آنے کا انتظار ضرور ہے۔ جس کا مرتبہ تقریباً وہی ہوگا جو تمام شیعہ اور اکثر متصوفہ و اہل سنت و جماعت کے عقیدہ میں مہدی موعود کا ہونا چاہیئے۔ وہ کوئی نئی شریعت رائج نہیں کرے گا بلکہ نیکوں کو ان کی نیکی کا اجر اور بدوں کو ان کی بدی کی سزا دے گا یعنی عدل و انصاف کی وہ حکومت قائم کریگا جس کو مسیحی خدا کی بادشاہت کہتے ہیں۔ اور جس کے خواب تقریباً تمام ملتیں اور قومیں دیکھتی رہی ہیں۔ چونکہ اس کے آنے کے بعد موجودہ دور کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اس لئے اسے قائم القیامۃ کا لقب دیا گیا ہے۔ اس کے آنے تک شریعت محمدی کی پابندی کا ہر مسلمان مکلف ہے۔ لیکن محض ظواہر کی پابندی کافی نہیں اس کے باطنی مفہوم سے بھی آگاہ ہونا ضروری ہے اور یہ امام وقت کی متابعت

کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ عقیدہ کسی شخص کی نگاہ میں قابل قبول ہو یا نہ ہو۔ لیکن اس میں کوئی چیز اسلام کی منافی نہیں نظر آتی اور نہ اس سے شریعت کا سقوط لازم ہوتا ہے۔

علیٰ ہذا القیاس پیغمبر ناطق کو عقل کل اور اساس یا امام کو نفس کل کا مظہر تسلیم کرنے سے ان کی الوہیت ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ عقل اور نفس بہرحال اس ذات منزّہ عن الصفات کے تابع ہیں جس کو اسماعیلی خدا کہتے ہیں۔ البتہ اس عقیدہ کی رو سے پیغمبر اور ائمہ کو اور انسانوں سے ایک متمیز درجہ حاصل ہو جاتا ہے اور یہ مرتبہ پیغمبروں اور اولیاء اللہ کو عام مسلمانوں کی نگاہ میں بھی کم و بیش حاصل ہے۔ نیز یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ "وجہ دین" سے اساس یا امام کا تفوق پیغمبر کے مقابلہ میں کہیں ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ پیغمبر کو صاف طور پر "فائدہ دہندہ" اور اساس کو "فائدہ پذیرندہ" کہا گیا ہے جس سے پیغمبر کی فوقیت بیّن و واضح ہے۔ ہمارے خیال میں اسماعیلی مذہب اسلام کی ایک فلسفیانہ تاویل ہے جو شیعی نقطہ نگاہ سے کی گئی ہے۔ اسی قسم کی بہت سی تاویلات سنی نقطہ نگاہ سے بھی کی جا چکی ہیں۔ لیکن چونکہ ان سے کوئی سیاسی خطرہ متصور نہ تھا۔ ان کو اس حد تک مردود و مذموم نہیں قرار دیا گیا جس حد تک کہ اسماعیلی مذہب کو اور فرقوں کے مسلمانوں نے قرار دیا ہے۔ ورنہ اگر تعصب کو ترک کر کے دیکھا جائے تو فی الحقیقت اس مذہب میں دہریت و الحاد تو درکنار محض آزادی رائے کے لئے بھی اتنی گنجائش نظر نہیں آتی جتنی کہ اسلام کے اکثر روایتی فرقوں میں موجود ہے۔ کیونکہ اس مذہب کا مقصد ایک ایسے دینی نظام کا قیام ہے جس میں انسانوں کو ان کے روحانی علم و اکتساب کے اعتبار سے مختلف مدارج میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔ ہر ایک درجہ اپنے سے بالاتر درجہ کا مطیع و تابع ہے اور اس نظام کی عنان ہدایت از روئے عقیدہ ایک ایسے انسان کے ہاتھ میں خیال کی جاتی ہے جو مشیت ایزدی اور تائید غیبی کی بدولت اور انسانوں کا ہادی و راہنما ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

اسماعیلیہ کے اصلی اور خالص عقائد کی بحث کو ختم کرنے سے قبل چند ضمنی اور فروعی سوالات کا جواب دینا ضروری ہے۔ اکثر مؤرخین کا یہ خیال ہے کہ اسماعیلی دعوت فری مین اور دیگر خفیہ جماعتوں اور انجمنوں کی مانند کئی درجات یا طبقات پر مشتمل تھی جن میں سے ہر ایک درجہ یا طبقہ میں طالب کو نئے رموز و اسرار تلقین کئے جاتے تھے۔ ان مؤرخین نے دعوت کے مختلف مدارج کی تفصیل بھی دی ہے اور یہ کہا ہے کہ کل سات یا نو درجے تھے۔ جن میں سے پہلے تین چار درجوں کا مقصد طالب کے سابقہ عقائد کو متزلزل کر کے اس کو اسماعیلیہ

کے مذہبی نظام کا مطیع بنانا تھا۔ اگر وہ مزید ترقی کا اہل ثابت ہو تو بعد کے درجوں میں اس کو مذہب و شریعت کی ایسی تاویلات کا عادی بنایا جاتا تھا جن کے اثر سے وہ اعلیٰ ترین مدارج میں مذہبی قیود سے کامل آزادی حاصل کر کے دہریت و لامذہبی اختیار کر سکے۔

ہم اس آخری الزام کی ابھی تردید کر چکے ہیں لیکن یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ آیا واقعاً اسماعیلی دعوت کی ترتیب اسی نوعیت کی تھی جیسی کہ مؤرخین بیان کرتے ہیں۔ ڈاکٹر حسین ہمدانی جن کو یقیناً اسماعیلی مذہب کے تمام کوائف سے غیر اسماعیلی مذہب کے تمام کوائف سے غیر اسماعیلی مؤرخین کے مقابلہ میں زیادہ باخبر خیال کیا جا سکتا ہے۔ اپنے ایک مضمون میں اسماعیلیہ کی مذہبی تنظیم کو فری میسن جماعت کی تنظیم سے تشبیہ دیتے ہیں لیکن غالباً ان کا مطلب اسماعیلیہ کے خارجی نظام سے ہے جس میں امام سے لے کر معمولی انسانوں تک کئی درجے تھے ــــ یہ مدعا نہیں کہ دعوت بجائے خود کئی مدارج میں منقسم تھی یا ایک سے زیادہ اقسام کی دعوات تھیں جن میں سے اعلیٰ ادنیٰ کی تعلیم کو نفی کر دیتی تھیں جیسا کہ نویری وغیرہ نے لکھا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہر ایک نوع کی تعلیم بتدریج حاصل کی جاتی ہے۔ اور اس کا حصول طالب کی فطری اور اکتسابی استعداد پر منحصر ہے۔ دینی تعلیم اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتی اور اس بنا پر اسماعیلی مذہب اور خصوصاً علم تاویل کی جو معلومات ایک داعی کو حاصل ہو سکتی تھی وہ ایک مومن کے لئے ممکن نہ تھی۔

نیز یہ بھی مسلم ہے کہ اسماعیلیہ اور مذاہب کی بہ نسبت کلموا الناس علیٰ قدر عقولہم کے اصول پر زیادہ عامل تھے۔ اور عوام سے ایسے عقائد کو مخفی رکھتے تھے جو ان کی فہم سے باہر ہوتی۔ اور جن کو وہ صحیح طور پر نہ سمجھ سکیں کیونکہ ناقص علم سے خیالات میں مضر ہیجان پیدا ہوتا ہے اور ایمان و اعتقاد میں خلل واقع ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اسی قسم کی احتیاط متصوفہ نے بھی اپنے بعض مشکل مسائل مثلاً وحدت وجود کے مسئلہ کے بارہ میں ضروری خیال کی ہے۔ لیکن اس احتیاط کی وجہ سے اسماعیلی مذہب کے متعلق گمان بد رکھنا یا یہ سمجھنا کہ ان کا اصلی مقصد کچھ اور تھا اور دینی تعلیم اس مقصد کے لئے محض ایک پردہ تھی کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا۔ کسی کو اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اسماعیلیہ جماعت کا ایک سیاسی مقصد بھی تھا۔ لیکن مذہب و سیاست کی تفریق بہت حال کے زمانہ کی پیداوار ہے اور اسلام کو مذہب و سیاست کو جامع قرار دینے کا عقیدہ صرف اسماعیلی جماعت کے لئے مخصوص نہیں۔ بلکہ اکثر اسلامی فرقوں کا یہی عقیدہ رہا ہے۔

اسماعیلی تنظیم اپنے سیاسی مقصد کے حصول کے لئے اسماعیلیہ کو ایک مضبوط تنظیم کی ضرورت محسوس ہوئی اور یہ تنظیم البتہ ان کی مخصوص چیز ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں اسماعیلیہ کے صرف سات تنظیمی مدارج تھے جن کو ان کی اصطلاح میں حدود کہتے ہیں یعنی امام ۔ داعی اور مستجیب ۔ بعد میں زیادہ پیچیدگی پیدا ہوگئی اور سات درجے قرار پائے۔ یعنی (۱) امام (۲) حجت جو امام اور جماعت کے درمیان واسطہ ہوتا ہے ۔ (۳) ذومصہ جو حجت سے اپنا علم حاصل کرتا ہے ۔لیکن جس کے فرائض کا ہم کو صحیح علم نہیں ۔ (۴) داعی اکبر یا داعی الدعاۃ جو امور دعوت کا نگران اور سب داعیوں کا سردار خیال کیا جاسکتا ہے ۔ (۵) داعی ماذون جس کو عوام الناس کی دینی تربیت اور طالبین سے میثاق لے کر جماعت میں داخل کرنے کا اختیار ہوتا ہے ۔ (۶) مکلّب جو داعی کا مددگار رہتا ہے اور ایک معمولی مبلغ دین کی حیثیت رکھتا ہے ۔ (۷) مومن یا مستجیب جو داعی کا مطیع اور فرمانبردار رہنے کا مکلف ہوتا ہے ۔ دعوت جدید میں دو اور درجوں کا اضافہ ہوگیا یعنی فدائی اور لاسک ۔ فدائی وہ لوگ تھے جو اپنے حاکموں کے فرمان کی متابعت میں اپنی جانوں کو قربان کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتے تھے اور جو اس قتل و خونریزی کا آلہ تھے ۔ جس کی وجہ سے اسماعیلیہ عجم نہ صرف دنیائے اسلام بلکہ تمام متمدن اقوام میں بدنام ہوگئے ۔ لاسک وہ اشخاص تھے جو فدائی بننے کے امیدوار ہوتے تھے اور جن کو آزمائش و تجربہ کے بعد فدائیوں کی صفوف میں بھرتی کر لیا جاتا تھا ۔ مرور زمانہ اور تغیر حالات کے ساتھ اسماعیلیہ کے ان مدارج میں دوبارہ تخفیف ہوگئی اور جو اسماعیلیہ جماعتیں اس وقت موجود ہیں ان میں امام ۔ داعی اور مومن کے علاوہ اور کسی درجہ کا ذکر سننے میں نہیں آتا۔

حلول و تناسخ اسماعیلیہ کے متعلق ایک اور دلچسپ سوال یہ ہے کہ حلول و تناسخ کا اعتقاد جو ان کے مخالفین ان سے منسوب کرتے ہیں کس حد تک ان کے عقائد میں شامل ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ اسماعیلیہ اپنے ائمہ کو خدا کا اوتار یا (نعوذ باللہ) مجسم خدا تصور کرتے ہیں ۔ اور یہ بھی عقیدہ رکھتے ہیں کہ ائمہ باہم بظاہر باپ بیٹے کا رشتہ رکھتے ہیں ۔ لیکن بباطن ایک ہیں یعنی ایک ہی روح ایک امام کے قالب سے منتقل ہو کر اس کے وصی یا جانشین کے قالب میں آجاتی ہے ۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ معاد کے بارہ میں ان کے عقائد متناسخہ خیالات سے ملوث ہیں ۔ اور وہ یہ مانتے ہیں ۔ کہ انسان کی روح اس کے مرنے کے بعد اس کے اعمال کی جزا و سزا کے مطابق دوسرے انسان یا حیوان یا نباتات کے قالب میں

منتقل ہو سکتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اسماعیلیہ اپنے ائمہ کو معمولی آدمیوں سے بالکل مختلف خیال کرتے ہیں۔ اور ان کی بعض جماعتیں فی الحقیقت ائمہ کی الٰہیت کی قائل ہیں۔ لیکن جہاں تک کتاب "وجہ دین" سے پتہ چلتا ہے۔ ابتدا میں صرف یہ عقیدہ تھا کہ پیغمبر ناطق کو اس عالم کثیف میں وہی مرتبہ حاصل ہے جو عالم لطیف میں عقل کل کو حاصل ہے اور وصی عالم کثیف میں وہی درجہ رکھتا ہے جو عالم لطیف میں نفس کل کا درجہ ہے۔ غالباً اور ائمہ بھی ان مراتب علوی میں شریک ہیں لیکن ایسے فلسفیانہ نظریات کو حلول وتجسیم سے تعبیر کرنا قرین انصاف نہیں معلوم ہوتا۔ اگرچہ زمانہ مابعد میں یہ فلسفیانہ نظریات غلو اور مبالغہ سے ملوث ہو گئے اور انہوں نے ایسی صورتیں اختیار کرلیں جن کو تجسیم وحلول سے تمیز کرنا دشوار ہے۔

تناسخ کا مسئلہ غالباً اصلی اسماعیلی عقائد کا کوئی جزو نہ تھا۔ "وجہ دین" اور حکیم ناصر خسرو کی "زاد المسافرین" میں اس مسئلہ کا ذکر صرف ضمنی طور پر ہندو مذہب کے سلسلہ میں کیا گیا ہے۔ اور وہ بھی کچھ ایسے پیرایہ میں ہے۔ جس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ مصنف کو خود اس عقیدہ سے کوئی لگاؤ یا واقفیت تامہ بھی حاصل ہے۔ مشہور روسی عالم مسٹر ایوانف جنہوں نے اسماعیلی مذہب اور تاریخ کا نہایت وسیع اور غائر مطالعہ کیا ہے۔ اپنے ایک مضمون میں یہ تحریر فرماتے ہیں کہ تمام اسماعیلی مصنفین تناسخ کا انکار کرتے ہیں اور اس کو کفر سمجھتے ہیں۔ ان میں سے بعض ارتقار اور ولادت ثانیہ کا شاعرانہ پیرایہ میں ذکر کرتے ہیں۔ جس طرح کہ بعض متصوفہ بھی ان باتوں کا ذکر کرتے ہیں لیکن ان بیانات کا تعلق صرف جسم انسانی سے ہے۔ جس کے عناصر مرنے کے بعد منتشر ہو کر نئی شکلوں میں منتقل اور مجتمع ہو جاتے ہیں۔ ان کا ہرگز یہ منشا نہیں کہ ایک ہی روح یا شخصیت مختلف اجسام میں منقلب یا حلول ہو سکتی ہے۔ مسٹر ایوانف کی یہ شہادت ہمارے خیال میں نہایت وقیع ہے۔ لیکن جہاں تک تحقیق ہو سکا ہے۔ خوجے، بوہرے اور دروزہ جو اسماعیلیہ کے باقیات میں شمار ہوتے ہیں۔ تینوں کسی نہ کسی شکل میں تناسخ کو مانتے ہیں۔ معلوم نہیں کہ یہ ان کے اسلاف سے ان تک پہنچا ہے یا اور مذاہب سے اختلاط کا نتیجہ ہے۔ شاید خوجوں اور بوہروں میں یہ عقیدہ ہندو اثر کا نتیجہ ہو۔ لیکن دروز نے یہ عقیدہ کہاں سے اخذ کیا اس کے بارہ میں کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ بعض صوفی بھی تناسخ کو مانتے ہیں۔ اور بعض اگرچہ مانتے نہیں لیکن اس کو مذہباً مذموم بھی نہیں کہتے۔ چونکہ اسماعیلیہ اور صوفیا دونوں نے بہت سے خرمنوں سے خوشہ چینی کی ہے۔ ان میں ایسے عقائد کا سراغ پایا جانا چنداں تعجب خیز نہیں معلوم ہوتا۔

اسماعیلی مذہب اور ائمہ اہل بیت

اسماعیلی مذہب اسماعیلیہ کی تاریخ سے بھی زیادہ مشکل مضمون مطالعہ ہے اور اس کی بابت جو معلومات ہم فراہم کر سکتے ہیں وہ اس قدر ناکافی اور غیر متیقین ہے کہ اس کی بنا پر اس مذہب کے اصل و ماخذ کی تحقیق قیاس آرائی سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی ۔ تاہم جو کچھ بھی اس وقت تک معلوم ہو سکا ہے وہ اس غلط فہمی کے ازالہ کے لئے کافی ہے جو اسماعیلی عقائد کو کفر و الحاد کی ذیل میں محسوب کرتی ہے ۔ اور اب یہ سوال بے معنی نہیں تصور کیا جا سکتا کہ ان عقائد کو ائمہ اہل بیت کی تعلیم سے منسوب کرنا کسی حد تک درست بھی خیال کیا جا سکتا ہے یا نہیں ؟ ۔

ہم دیکھ چکے ہیں ۔ کہ دوسری اور تیسری صدی ہجری اسلامی فلسفہ کے آغاز کا دور تھا ۔ اور مسلمانوں کی اکثر جماعتیں اس کوشش میں مصروف تھیں کہ اپنے عقائد کو اس زمانہ کے فلسفہ اور علوم طبعیہ کا ہم آہنگ اور ہم رنگ بنائیں ۔ اسی قسم کی کوشش اس زمانہ سے قبل یہودی اور مسیحی عقائد کی تائید میں کی جا چکی تھی ۔ اور اس کے نتائج مسلمانوں کے پیش نظر تھے ۔ معقولات اور عقائد کے باہمی تصادم کا ایک نتیجہ لامذہبی اور تشکیک ہوتا ہے ۔ اور جب کوئی مذہبی نظام ان اسقام میں مبتلا ہو جائے تو محض سند و روایت پر انحصار کرنا چنداں مفید ثابت نہیں ہوتا ۔ اس وقت یہ ضرورت لاحق ہوتی ہے کہ ایک طرف تو مذہب کے جسد سے زیادہ اس کی روح کی حفاظت کی جائے اور دوسری جانب ایک قسم کے علاج بالمثل کے ذریعہ سے ان امراض کا دفعیہ کر دیا جائے جو اس کے جسد کو ضعیف بنانے کا سبب ہوتے ہیں ۔ فلسفیانہ تشکیک اور لامذہبی کا اگر کوئی علاج ہو سکتا ہے تو یہی ہے کہ مذہب کو فلسفیانہ پیرایہ میں پیش کیا جائے اور ساتھ ہی یہ احتیاط کر لی جائے کہ مذہب کے اصلی اور لازمی خصائص فنا نہ ہونے پائیں ۔

معتزلہ اور متکلمین اسی مقصد کے درپے تھے ۔ لیکن جو طریقہ انہوں نے اختیار کیا اس میں یہ خدشہ تھا کہ مذہب کو عقلیات کا تابع بنانا اس کے جوہر اصلی کو ضائع کر دینا ہے ۔ شجر مذہب کی زندگی اور تازگی عقل سے زیادہ وجدان کی آبیاری پر منحصر ہے اور جو مذہب اپنے اصول و عقائد کو عقل کے سانچہ میں ڈھالنے کا تہیہ کرتا ہے وہ اپنے معتقدین کی روحانی تشفی سے قاصر رہ جاتا ہے ۔ معتزلہ اور متکلمین کے علاوہ باطنیہ اور متصوفہ بھی فلسفہ اور مذہب کی موافقت کے خواہاں تھے ۔ اور ان دونوں کا دعوی یہ ہے کہ ان کی تعلیمات ایسی روایات پر مبنی ہیں جو بانی اسلام صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے ان کو چند خاص اشخاص کے واسطہ سے موصول ہوئی ہیں ۔ جن میں ائمہ اہل بیت ایک نمایاں

حیثیت رکھتے ہیں۔ متصوفہ اپنے سلسلہ میں ان بزرگوں کے علاوہ اور اشخاص کو بھی شامل کرتے ہیں لیکن باطنیہ اسماعیلیہ صرف ائمہ کو اپنا واسطہ اور وسیلہ قرار دیتے ہیں۔

متصوفہ کے دعاوی کی تاریخی حیثیت پر ہم پیشتر محاکمہ کر چکے ہیں اور جہاں تک ثبوت و شہادت سے بحث ہو سکتی ہے۔ اسماعیلیہ کا دعویٰ متصوفہ کے دعویٰ سے زیادہ قوی نہیں معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن نظری اور قیاسی طور پر اس کے ماننے میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا کہ ائمہ اہل بیت میں سے بعض جن کو علمی مشاغل کا موقعہ ملا۔ مثلاً سیدنا محمد باقرؑ اور سیدنا جعفر صادقؑ مذہب اور فلسفہ کی اس آویزش اور آمیزش سے اعتنا رکھتے ہوں اور بجائے خود اس بات میں کوشاں ہوں کہ مذہب کو لا مذہبی اور تشکیک کے حملوں سے بچائیں۔ گمان غالب ہے کہ اسماعیلیہ اور متصوفہ دونوں نے ان محترم اشخاص کی تعلیم سے کم و بیش استفادہ کیا ہے۔ ان دونوں فرقوں کی باہمی مشابہت اشتراک ماخذ کی دلیل ہے۔ اور جہاں ان کا ایک ماخذ نو افلاطونی (اشراقی) فلسفہ کو قرار دیا جا سکتا ہے وہاں ان کا دوسرا ماخذ ائمہ اہل بیت کا روحانی تصرف بھی ہو سکتا ہے۔ زمانہ مابعد میں ان فرقوں نے بہت سی ایسی باتیں اختیار کر لیں جن کو ائمہ اہل بیت سے منسوب کرنا کسی طرح روا نہیں ہو سکتا۔ لیکن مذہبی تاریخ میں اس قسم کے مسخ و تحریف کے نظائر بکثرت ملتے ہیں۔ رومن کیتھولک مذہب کو کس حد تک حضرت مسیح کی تعلیم کا نتیجہ کہہ سکتے ہیں اور بدھ مت کو ساکیا منی گوتم کی تعلیم سے کس قدر علاقہ ہے؟۔

دعوت جدید اسماعیلیہ کی وہ مذہبی تحریک جو قرامطہ کے خروج سے قبل شروع ہو کر فاطمیین کے ذریعہ سے شمالی افریقہ اور مصر میں داخل ہوئی اور اس خاندان کے خلفاء کی حمایت و سرپرستی میں درجہ تکمیل کو پہنچی۔ دعوت[1] قدیم کے نام سے ذکر کی جاتی ہے۔ مستنصر باللہ کا عہد حکومت اس تحریک کے عروج کا دور تھا۔ جس میں المویدفی الدین شیرازی اور حکیم ناصر خسرو جیسے قابل اشخاص نے اس کے اصول و عقائد کو حشو و زوائد سے پاک کر کے ایک معقول اور منظم شکل میں مدون کر دیا۔ لیکن یہ تعمیر زیادہ دیرپا ثابت نہیں ہوئی۔ اور خلیفہ مستنصر کے انتقال کے بعد اس میں خرابی کے آثار نمودار ہو گئے۔ قرامطہ اور دروز کے

---

[1] دعوت قدیم اور دعوت جدید ایسی اصطلاحات ہیں جن کو غیر اسماعیلی مصنفین نے وضع کیا ہے۔ اسماعیلی تصانیف میں ان اصطلاحات کا استعمال معدوم ہے۔

کے افتراق نے اس کی بنیادوں کو پہلے ہی سے ضعیف کر دیا تھا مستنصر کی جانشینی کے اختلاف نے تمام عمارت کو متزلزل کر دیا اور اسماعیلیہ جماعت دو فرقوں میں منقسم ہوگئی جن میں سے ایک نزار کی امامت کا حامی اور دوسرا مستعلی کی امامت کا طرفدار تھا۔ نزار کی شکست نے اس کے فرقہ کا خاتمہ نہیں کیا بلکہ اس فرقہ کی مخالفت کو اور بھی قوی کر دیا۔ اور یہ مخالفت امامت کے نصب و تعین کے مسئلہ سے تجاوز کر کے اصول و عقائد میں بھی سرایت کر گئی۔ اگرچہ تاریخی شواہد سے یہ امر پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتا۔ کہ نزار کے بعد اس کا کوئی بیٹا موجود تھا جو امامت کا مستحق تصور کیا جا سکتا تھا لیکن نزاریہ فرقہ کا یہی دعویٰ تھا۔ اور اس دعویٰ کی آڑ میں انہوں نے یہ کیا کہ اسماعیلی مذہب کو جس میں شروع سے قرامطہ کی بدولت انقلابی میلانات کم و بیش موجود رہے تھے۔ از سرِ نو ایسے اصولوں پر ترتیب دینے کی کوشش کی جو زمانہ مستقبل میں ملت اسلامی کے سکون و عافیت کے لئے باعثِ خطر اور دین و اخلاق کی درستی کے لئے موجب ضرر ثابت ہوئے۔

اس نئی تنظیم کو دعوت جدید کا لقب دیا جاتا ہے اور اس کا مرکز ایران میں تھا۔ مصر اور یمن کے اسماعیلیہ مستعلی کی امامت کے مقر اور قدیم روایات کے پابند رہے اور جب مستعلی کے جانشین خلیفہ "امر" نزاری قاتلوں کے خنجروں کا شکار ہوئے اور مصر میں اسماعیلیہ نظام سلطنت زوال پذیر ہوتا نظر آیا۔ تو خلیفہ مقتول کی وصیت کے مطابق مستعلویہ فرقہ نے اپنی دعوت کا مستقر یمن میں بنا لیا۔ آمر کی اس عاقلانہ احتیاط کی بدولت اسماعیلیہ کی قدیم اور اصلی روایات ایوبی ترکوں کے مصر پر قابض ہو جانے کے بعد بھی باقی رہ گئیں۔ اور وہ جماعت جو ان روایات کی حامل تھی اپنی ہستی کو فنا ہونے سے محفوظ رکھ سکی۔

حسن ابن صباح

اس جماعت کی مزید سرگذشت بعد میں بیان کی جائے گی۔ فی الحال دعوت جدید اور نزاریہ فرقہ کا تذکرہ مقصود ہے۔ جن کی کامیابی زیادہ تر اس شخص کی انتظامی قابلیت کا نتیجہ تھی جو اسلامی تاریخ میں حسن ابن صباح کے نام سے مشہور ہے۔

جہانکشا کا مصنف جوینی جو نزاریہ فرقہ کی تاریخ کے معاملہ میں سب مؤرخین سے زیادہ مستند اور باخبر خیال کیا جاتا ہے کہتا ہے کہ حسن کا پورا نام حسن بن علی بن محمد بن جعفر بن حسین بن محمد الصباح الحمیری تھا اور وہ یمن کے قبیلہ حمیر سے انتساب کرتا تھا۔ اس کا باپ یمن سے کوفہ میں آیا۔ اور وہاں سے قم اور قم سے رے میں آکر متوطن ہو گیا۔ بعض یورپین مؤرخین اس کو ایرانی الاصل قرار دینے پر مصر ہیں۔ لیکن ان کے اس خیال کی کوئی معقول وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ حسن رے میں پیدا ہوا۔

اس کے آبا و اجداد اثنا عشری شیعہ تھے۔ لیکن بعض اسماعیلی داعیوں کی مصاحبت کے اثر سے اس کا میلان اسماعیلی عقائد کی جانب ہو گیا اور ایک شدید و خطرناک مرض سے صحت یاب ہونے کے بعد اس نے اثنا عشری عقائد کو ترک کر کے اسماعیلی مذہب اختیار کر لیا۔ اپنے نئے مذہب کی تائید میں اس نے اسقدر سرگرمی دکھائی کہ بہت جلد نائب داعی کے منصب پہ فائز ہو گیا۔ سنہ ۴۷۱ھ میں وہ اپنے امام یعنی خلیفہ مستنصر باللہ کی زیارت کے لئے مصر پہنچا اور ڈیڑھ سال وہاں مقیم رہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ مستنصر کے انتقال سے قبل ہی نزار اور مستعلی دونوں کے ہوا خواہوں نے اپنے علیحدہ علیحدہ فریق قائم کر لئے تھے اور ایک دوسرے کے خلاف جوڑ توڑ کرتے رہتے تھے۔

حسن ابن صباح نزار کا پاسدار بن کر ان کارروائیوں میں شریک ہو گیا۔ لیکن چونکہ اس وقت دربار خلافت میں مستعلوی فریق کا غلبہ تھا۔ اس کو اپنی جان کا خوف پیدا ہو گیا اور عافیت اس میں نظر آئی کہ مصر سے اپنے وطن مالوف کو مراجعت کرے۔ ایران پہنچ کر اس نے نزار کی دعوت کا آغاز کیا۔ اس وقت سلطان ملک شاہ فرمانروا تھا لیکن امور سلطنت کا انصرام بیشتر اس کے لائق وزیر نظام الملک کے ہاتھ میں تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کو شروع سے حسن ابن صباح کی جانب سے اندیشہ تھا اور اس نے بہت کوشش کی کہ اس کو گرفتار کرے لیکن حسن بعض اسماعیلی رؤسا کی مدد سے اپنے آپ کو حکومت کے زبردست پنجہ سے محفوظ رکھنے میں کامیاب رہا۔ اور بالآخر ایک ترکیب سے قلعہ الموت یا الاموت پر قابض ہو گیا جو قزوین سے کچھ فاصلہ پر واقع تھا۔ یہ قلعہ اس زمانہ میں نہایت مضبوط حصار خیال کیا جاتا تھا کیونکہ کوہستان میں ایک مرتفع مقام پہ واقع تھا۔ اور اس کا رستہ بھی بہت دشوار گزار تھا۔ اسی لئے اس کو الاموت کہتے تھے جس کے لغوی معنی آشیانۂ عقاب ہیں۔ الاموت میں پناہ گزین ہو جانے کے بعد حسن کو حکومت کی مخاصمت سے ایک گونہ اطمینان حاصل ہو گیا۔ اور اس نے اپنی دعوت کے جال کو دور دور تک پھیلا دیا۔

یہ امر مشکوک ہے کہ علاوہ نزار کے حق امامت کی تائید کے حسن ابن صباح کی دعوت کے اصول اسماعیلیہ مصر کے اصول و عقائد سے کس حد تک مختلف اور منحرف تھے۔ لیکن بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اسماعیلی مذہب میں کسی جدید نظریہ کا اضافہ نہیں کیا۔ اور وہ ان عقائد کا ذمہ دار نہ تھا جن کی وجہ سے اس کے فرقہ کو ملت اسلامی نے بالاجماع ملاحدہ کا لقب دے دیا ہے۔ اس کی اپنی ظاہری روش شریعت کی سخت پابندی پہ مبنی تھی۔ الاموت میں شرعی جرائم

کی سزا نہایت شدید تھی اور کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنے دونوں بیٹوں کو اس لئے قتل کروا دیا کہ وہ خلافِ شرع افعال کے مرتکب ہوئے تھے۔ مگر اس کے دین و آئین میں قتل انسان کوئی گناہ نہ تھا۔ کیونکہ اس کا بڑا کام یہ تھا۔ کہ اسماعیلی تنظیم میں قاتلوں کا ایک گروہ بھی شامل ہو گیا جو فدائی کہلاتے تھے اور جن کے خنجر حسن کے مخالفین کو اس کے راستہ میں سے دُور کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتے تھے۔ بعض مؤرخین ان فدائیوں کی ہمت و جرأت کی حیرالعقل داستانیں بیان کرتے ہیں۔ لیکن ہمارے خیال میں ان کی حیثیت اس سے زائد نہ تھی جو اس زمانہ میں انارکسٹ اور دیگر انقلابی جماعتوں کی ہے اور ان اسباب میں جو اسماعیلیہ کے تاریخ عالم میں بدنام ہونے کا باعث ہوئے ہیں۔ اس گروہ کی ناپاک کارستانیاں سب سے بڑا سبب ہیں۔ حسن ابن صباح نے رفتہ رفتہ اپنی قوت کو بڑھانا شروع کیا اور گرد و نواح کے چند اور قلعوں پر بھی قبضہ کر لیا جس سے اس کا تصرف تمام ملحقہ علاقہ میں ہو گیا۔ اس کی روز افزوں طاقت سے خائف ہو کر سلطان محمد ملک شاہ نے ایک لشکر جرار اس کی سرکوبی کے لئے بھیجا جس نے کچھ عرصہ تک حسن اور اس کے رفقاء کے لئے عرصۂ حیات کو نہایت تنگ کر دیا۔ لیکن عین اس وقت جبکہ اسماعیلیہ کے قلعوں کی تسخیر بہت قریب معلوم ہوتی تھی سلطان ملک شاہ کی ناگہانی موت نے اس مہم کو بیکار کر دیا اس کا لشکر پراگندہ ہو گیا اور وہ آلات حرب اور ذخائر جو لشکر نے فراہم کئے تھے حسن کے تصرف میں آ گئے۔

سلطان ملک شاہ کے انتقال کے بعد اس کے جانشین سلطان سنجر کو کچھ عرصہ تک اپنے بھتیجے کی بغاوت نے الاموت کے خلاف کسی اقدام کی مہلت نہ دی۔ لیکن جب اس کا تسلط اپنے ملک پر قائم ہو گیا تو اس نے حسن پر فوج کشی کی اور کئی سال تک جنگ کا بازار گرم رہا۔ لیکن سنجر نے اس جنگ میں اس مستعدی کا اظہار نہیں کیا جس کی توقع اس کی فوجی قابلیت اور جنگجویانہ شہرت کی بنا پر ہو سکتی تھی اور بالآخر اس نے حسن کے پیغام صلح کو قبول کر لیا اور ان کے استیصال کا قصد ترک کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک روز جب سلطان اپنے خیمہ میں خواب سے بیدار ہوا تو اسے اپنے تخت کے نیچے ایک خنجر ملا اور اس کے بعد حسن ابن صباح کا یہ پیغام موصول ہوا کہ اگر اس کی جماعت کو سلطان سے عقیدت نہ ہوتی تو جس ہاتھ نے وہ خنجر سخت زمین میں گاڑا تھا وہی ہاتھ اس کو سلطان کے نرم سینہ میں بھونک سکتا تھا۔ سلطان اس واقعہ سے بہت خائف ہوا اور نہ صرف حسن سے صلح کر لی بلکہ اس علاقہ کے محاصل میں سے اس کا ایک حصہ مقرر کر دیا جو اسماعیلیہ اپنے دوران حکومت میں برابر وصول کرتے

رہے حسن کی تاریخ وفات ۲۶ ربیع الثانی ۵۱۸ھ بیان کی جاتی ہے۔ اس نے اپنی زندگی کے پینتیس ۳۵ سال قلعہ الاموت میں بسر کئے اور اس تمام عرصہ میں کبھی قلعہ سے باہر قدم نہیں رکھا بلکہ روایت یہ ہے کہ اپنے مکان سے بھی فقط دو مرتبہ باہر نکلا اور دو دفعہ مکان کی چھت پر گیا۔ باقی تمام وقت اپنے قیامگاہ میں معتکف رہا۔ اس کی ظاہری زندگی دینی اشغال اور علمی مشاغل میں صرف ہوتی تھی لیکن فی الحقیقت اس کی مثال ایک مکڑی کی سی تھی جو ایک جگہ بیٹھ کر اپنے جال کے تاروں کو دور دور تک اس مقصد سے پھیلاتی ہے کہ بھولے بھالے کیڑوں کو ان میں الجھا کر اپنا شکار بنا لے۔

بزرگ امید مرنے سے قبل اس نے بزرگ امید کو جو اس کا دست راست اور قلعہ لمسر کا حاکم تھا اپنا جانشین نامزد کر دیا تھا۔ اور حسن ابن صباح کے بعد اسماعیلیہ مشرق کی حکومت کا استحکام اسی شخص کی کوشش کا نتیجہ خیال کیا جا سکتا ہے۔ اس کے نام سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خالص ایرانی تھا اور "لقب کیا" "یا کیے" کا اضافہ جو مورخین عموماً اس کے اور اس کے بیٹے محمد دونوں کے ناموں کے ساتھ کرتے ہیں شاید اس بات کی دلیل ہے کہ اس کو کیانیوں کی نسل سے ہونے کا دعویٰ تھا جو ایران کا ایک قدیم اور مشہور شاہی خاندان تھا۔ بزرگ امید کے عہد حکومت میں حسن ابن صباح کی سیاسی حکمت عملی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ امور شرعی کا ظاہری احترام بدستور قائم رہا اور فدائیوں کی قاتلانہ سرگرمی مثل سابق کے جاری رہی۔ اس کے زمانہ میں منجملہ اور مقتولین کے خلیفہ عباسی مسترشد باللہ کا قتل بھی اسماعیلیہ فدائیوں سے منسوب کیا جاتا ہے اگرچہ بعض لوگ سلطان سنجر کو اس کا ملزم قرار دیتے ہیں۔

کیا محمد بزرگ امید کے مرنے کے بعد اس کا بیٹا کیا محمد اس کا جانشین ہوا اور اس طرح الاموت کی حکومت اس کے خاندان کی میراث ہو گئی۔ کیا محمد کے دور سلطنت کا آغاز مسترشد باللہ کے بیٹے راشد باللہ کے قتل سے ہوا۔ جو اپنے باپ کے خون کا انتقام ملاحدہ سے لینے کا تہیہ کر کے بغداد سے روانہ ہوا تھا۔ لیکن اصفہان میں خود ان کے خنجروں کا شکار ہو گیا ان واقعات سے عباسی خلفاء پر ایسا خوف طاری ہوا کہ انہوں نے اپنے محل سے باہر نکلنا چھوڑ دیا اور عوام الناس کے سامنے آنے سے بھی گریز کرنے لگے۔

حسن بن محمد کیا محمد کے انتقال کے بعد نزاریہ فرقہ کی عنان قیادت اس کے بیٹے حسن کے ہاتھ میں آئی جس کو اس فرقہ کے لوگ "علیٰ ذکرہ السلام" کے لقب سے یاد

کرتے ہیں اور جس نے اسماعیلیہ مشرق کے اصول و عقائد میں نہایت اہم تغیرات پیدا کرکے اسماعیلی مذہب کو ایک بالکل نئی شکل دے دی۔ اس کی ولادت سنہ ۵۲۰ھ میں ہوئی۔ سن بلوغ کو پہنچ کر اس نے اپنے مذہب کے اصولوں کی تحقیق و تبلیغ میں غیر معمولی ذوق اور انہماک کا اظہار کیا۔ اور اپنی چرب زبانی سے اپنے باپ کی زندگی ہی میں اسماعیلیہ کی ایک کثیر جماعت کو اپنا گرویدہ بنالیا۔ چونکہ اس کا میلان شروع سے غلو اور الحاد کی جانب تھا اور یہ بات حسن ابن صباح کے وضع کردہ نظام و قاعدہ کے خلاف تھی اس کا باپ کیا محمد اس سے بدظن ہو گیا اور جب اس کو یہ معلوم ہوا کہ حسن اپنے لئے امامت کا مدعی ہے تو اس نے لوگوں کو جمع کیا اور یہ کہا کہ حسن میرا بیٹا ہے اور میں امامت کا کوئی دعویٰ نہیں کرتا۔ بلکہ امام کا محض ایک داعی ہوں جو شخص اس کے خلاف کوئی رائے رکھے۔ وہ بے دین اور کافر ہے۔ کیا محمد نے اس تنبیہ پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ متعدد اشخاص کو جو حسن کے بنائے ہوئے دعاوی کے موید تھے نہایت عذاب سے قتل کروا دیا۔ حسن کو اپنے متعلق بھی اندیشہ پیدا ہو گیا اور مصلحت اسی میں نظر آئی کہ اپنے اصلی خیالات کو چھپائے اور بظاہر کیا محمد کا ہمنوا بن جائے اس کا ذاتی ادیہ بھی حسن ابن صباح اور اپنے اب وجد کے سلک کے خلاف تھا۔ یہ لوگ اپنے ظاہری اعمال کو شریعت کے مطابق رکھتے تھے اور شعار اسلامی کی حمایت کرتے تھے۔ لیکن حسن مخفی طور پر شراب پیتا تھا۔ اور اپنی خاص صحبتوں میں شرع سے بیزاری ظاہر کرتا تھا۔

اسماعیلیہ جماعت کے وہ اشخاص جو حسن ابن صباح کے رائج کردہ تقید شرعی سے گھبراتے تھے حسن ابن محمد کی آزاد خیالی کی دل سے تائید کرتے تھے۔ اور حسن عقیدت کی بنا پر اس کے نامشروع افعال کو اس کی امامت کا ثبوت خیال کرتے تھے۔ جب حسن اپنے باپ کا قائم مقام ہو گیا تو یہ لوگ اعلانیہ اس کی امامت کا اقرار کرنے لگے اور رسوم شرعی اور نوامیس اسلامی کا وہ ادب و احترام جو اب تک چلا آتا تھا۔ رفتہ رفتہ معدوم ہونے لگا۔ حسن نے محسوس کیا کہ اب وہ وقت آگیا ہے کہ اپنے مطبوع خاطر عقائد کو بلا خوف مشتہر کر دیا جائے۔ چنانچہ اس نے سترہ رمضان سنہ ۵۵۹ھ کو ایک بہت بڑا دربار منعقد کیا جس میں اس کی مملکت کے مختلف حصص کے مندوبین طلب کئے گئے۔ ایک وسیع میدان میں اپنے لئے ایک منبر تیار کروایا جس کے چاروں کونوں پر چار علم سفید، سرخ، سبز و زرد رنگ کے نصب تھے۔ جب سب درباری جمع ہو گئے تو حسن ممبر پر گیا اور امام مستور کی جانب سے ایک خطبہ سنایا جس کا خلاصہ یہ تھا کہ امام نے مسلمانوں پر اپنی رحمت کا دروازہ کھول دیا ہے قیامت برپا ہو گئی ہے اور تمام تکالیف شرعی ساقط کر دی گئی ہیں۔ حسن بن محمد ابن بزرگ امید

امام کا خلیفہ۔ حجت اور داعی ہے اور اس کی متابعت سب مومنین پر فرض ہے۔ اس کے بعد لوگوں کو روزہ افطار کرنے کا حکم دیا۔ دو رکعت عید کی نماز پڑھی اور طرب ونشاط کا بازار گرم ہوا۔ سب حاضرین شراب اُڑانے اور لہو ولعب میں مشغول ہو گئے۔ نزاریہ اسماعیلیہ اس واقعہ کو دعوت قیامت کہتے ہیں اور اس کی یادگار میں سترہ رمضان کو روز عید کی مانند خوشی مناتے ہیں۔ حسن نے ابتک صرف یہ دعویٰ کیا تھا کہ وہ امام مستورہ کا نائب یا حجت ہے۔ امامت کا مدعی بننے سے وہ ابھی تک گریز کرتا تھا اگرچہ جو طرح اس نے ڈالی تھی اس کا مقصد یہی تھا۔ نیز اپنا ذکر حسن بن محمد بن بزرگ امید کے نام سے صاف ظاہر کرتا ہے۔ کہ وہ تاہنوز اپنے نسب معروف سے انکار کرنے کا کوئی موقعہ نہ دیکھتا تھا۔

جوینی کا بیان ہے کہ وہ اپنی تحریروں اور اپنے قلعوں کی دیواروں اور دروازوں کے کتبوں میں بھی اپنا نام یونہی لکھتا تھا یعنی اس بات کا مقر تھا کہ وہ محمد ابن بزرگ امید کا بیٹا ہے لیکن اس کا ذوق تعلی بتدریج ترقی کر گیا اور اس نے مختلف پیرایہ میں یہ کہنا شروع کیا کہ اگرچہ بظاہر وہ محمد ابن بزرگ امید کا بیٹا ہے۔ لیکن درحقیقت وہ خلیفہ مستنصر باللہ کے فرزند نزار کی اولاد میں سے ہے اور خود امام ابن امام ہے۔ چنانچہ اس نے اپنے نائب رئیس مظفر کو جو اس کی جانب سے قلعہ مومن آباد کا حاکم تھا واقعات مذکورہ کے کچھ مدت بعد ایک نامہ لکھا جس میں اپنی امامت کا استقرار صریح طور پر موجود تھا۔

مؤرخین کہتے ہیں کہ اسماعیلیہ مشرقی حسن کی ولادت ونسب کے بارہ میں دو روائتیں کرتے ہیں جو اس حد تک متفق ہیں کہ مستنصر باللہ کے انتقال کے بعد ایک شخص قاضی ابوالحسن صعیدی جو خلیفہ کے مقربین میں سے تھا مصر سے الاموت آیا۔ اور چھ مہینے حسن ابن صباح کے پاس مقیم رہا۔ اس کے آنے کی غرض وغایت یہ تھی کہ ایک خوردسال بچے کو جو نزار کی اولاد میں سے باقی رہ گیا تھا۔ حسن ابن صباح کی کفالت میں دیدے اور یہ راز اس نے سوائے حسن ابن صباح کے اور کسی پہ منکشف نہیں کیا۔ چونکہ حکمت ازلی یہی تھی کہ امامت کا مستقر مصر سے دیلم کو منتقل ہو جائے وہ بچہ جوان ہوا اور کسی کو اس بات کی خبر نہ ہوئی۔ یہاں سے اختلاف روایت کا آغاز ہوتا ہے۔ ایک روایت تو یہ ہے کہ اس نزاریہ امام مستور کا جس نے مخفی طور پر الاموت میں پرورش پائی تھی محمد ابن بزرگ امید کی زوجہ سے ناجائز تعلق ہو گیا۔ اور اس کا نتیجہ حسن "علیٰ ذکرہ السلام" کی ولادت ہوئی۔ چونکہ وہ محمد کے گھر میں اور اس کی زوجہ کے بطن سے پیدا ہوا تھا سب لوگ

اس کو محمد کا فرزند خیال کرتے تھے۔ لیکن دراصل وہ امام کا بیٹا اور خود امام تھا۔

دوسری روایت یہ ہے کہ جس روز محمد ابن بزرگ امید کے ہاں فرزند تولد ہوا۔ اسی روز حسن کی ولادت امام مستور کے گھر میں واقع ہوئی۔ تین روز کے بعد ایک عورت قلعہ الاموت میں آئی اور محمد ابن بزرگ امید کی بیوی کے پاس آکر بیٹھی۔ لوگوں نے دیکھا کہ اس عورت نے کوئی شے اپنی چادر میں چھپا رکھی تھی۔ چونکہ مشیت ایزدی یہ تھی کہ حسن محمد ابن بزرگ امید کے گھر میں پرورش پاکر نزاریہ گروہ کی سرداری حاصل کرے اور اس کی امامت کا ظہور ہو۔ اس عورت کو یہ موقعہ مل گیا کہ اس نے محمد ابن بزرگ امید کے بچے کو چرالیا اور حسن کو اس کی جگہ لٹا دیا اور کوئی شخص اس حال سے آگاہ نہ ہوسکا۔ حسن اور نزار کے درمیان ائمہ کی تعداد کے بارہ میں بھی اختلاف روایت ہے اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ حسن سے قبل تین امام ہوئے بعض صرف دو کا اقرار کرتے ہیں۔ اسماعیلیہ مشرق کے جو باقیات اس وقت دنیا میں موجود ہیں یعنی بمبئی کے آغا خانی خوجے وغیرہ۔ وہ تین اماموں کے مقر معلوم ہوتے ہیں یعنی نزار کے بعد ہادی اس کے بعد مہتدی اور اس کے بعد قاہرہ حسن کو قاہرہ کے بعد امامت حاصل ہوئی۔ لیکن جو لوگ صرف دو اماموں کے قائل تھے وہ یہ کہتے تھے کہ القاہر لقوۃ اللہ خود حسن کا لقب تھا فان ہیمر نے حسن کے مفروضہ نسب کے بارہ میں بہت کچھ ردوقدح کی ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ کہ نزار اور حسن کے درمیان جو فصل زمانی ہے وہی ان روایتوں کے بطلان کے لئے کافی ہے۔ لیکن ہمارے خیال میں ایسی روایات جو شواہد و ثبوت سے معرا ہوں ایسے اشخاص کے بارہ میں جن کی ہستی بالکل موہوم اور مجہول ہو تاریخی تنقید کی متحمل نہیں ہو سکتیں۔ شاید نزاریہ گروہ کے لوگ خود بھی ان کی حقیقت سے پوری طرح باخبر ہونے کا دعویٰ نہیں کرتے۔ اور حسن کے نسب و ولادت کے مسئلہ کو اسرار دین میں شمار کرتے ہیں۔

روایات مذکورہ کا وہ پہلو جو ہماری نگاہ میں سب سے زیادہ رکیک اور مذموم ہے یعنی امام مستور اور محمد ابن بزرگ امید کی زوجہ کا ناجائز تعلق اس گروہ کے عقیدہ میں کوئی اشکال پیدا نہیں کرتا کیونکہ ان کے خیال میں امام اخلاقی اور شرعی قیود کا پابند نہیں ہوسکتا۔ اور اس کا کوئی فعل گناہ و خطا سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ دعوت قیامت کے بعد سے تو غالباً سب مومنین کو اس قسم کی تکالیف سے آزادی حاصل ہوگئی۔

حسن کے دعویٰ امامت کے مقبول ہونے کے دو بڑے سبب معلوم ہوتے ہیں۔ ایک تو یہی کہ اس نے معاملات دین میں اپنے پیروان کے لئے ہر نوع کی سہولتیں پیدا کردیں

اب اگر کوئی تکلیف باقی رہ گئی تھی تو وہ یہ تھی کہ امام کی اطاعت کی جائے اور جو کچھ عشر یا ہدیہ کے طور پر وہ طلب کرے بلا تامل ادا کر دیا جائے۔ دوسرا سبب یہ تھا کہ مصر کے خلیفہ الآمر باحکام اللہ کی شہادت کے بعد جو ۵۲۴ھ کا واقعہ ہے۔ اسماعیلی امامت کا عملی طور پر خاتمہ ہو گیا تھا۔ اور تقریباً ربع صدی سے اسماعیلی تنظیم کا کوئی سردار نہ تھا جس کی جانب عوام الناس اپنے عقیدتمندانہ جذبات کو رجوع کر سکیں۔ یہ موقعہ مدعیان امامت کے لئے نہایت موزوں تھا اور حسن نے اس سے فائدہ اٹھایا۔ لیکن نزاری گروہ میں بھی بعض قدامت پسند لوگ موجود تھے اور وہ اپنے مذہب کے قلب ماہیت کو مخاصمانہ نگاہ سے دیکھتے تھے۔ چونکہ ان کی تعداد نسبتاً قلیل تھی۔ تقیہ اور کتمان کے سوا ان کے لئے کوئی چارہ نہ تھا۔ مگر ان میں ایک شخص ایسا بھی تھا جو حسن کی بے اعتدالیوں کو خاموشی سے برداشت کرنے پر تیار نہ تھا۔ اتفاق سے اس کا نام بھی حسن تھا اور حسن "علیٰ ذکرہ السلام" سے اس کو قرابت قریبہ حاصل تھی یعنی اس کی ہمشیرہ اس مدعی امامت کی منکوحہ تھی۔ اس شخص کی رگوں میں بویہ کا خون موجزن تھا جو ایک زمانہ میں ملک دیلم کے فرمانروا تھے اور جنہوں نے عباسی خلفاء کو بھی اپنا دست نگر بنا لیا تھا۔ ایک روز موقعہ پا کر اس نے قلعہ لمسر میں حسن کو قتل کر دیا۔ اس کے فعل کی پاداش میں حسن کے بیٹے محمد نے اس کو اور خاندان بویہ کے جو افراد باقی رہ گئے تھے۔ سب کو عورتوں اور بچوں سمیت نہایت عذاب دیکر قتل کروا دیا۔

محمد ابن حسن کی عمر جب وہ نزاری فرقہ کی مسند امامت پر بیٹھا انیس سال کی تھی۔ وہ اپنے باپ کے وضع کردہ عقائد کی تبلیغ و ترویج میں نہایت سرگرم تھا۔ اور علم و فضل کا بھی دعویٰ رکھتا تھا۔ اس نے چھیالیس سال سلطنت کی اور اس زمانہ میں اس کی جماعت کی شورش بہت ترقی کر گئی۔ بے شمار مسلمانوں کو قتل کیا۔ فتنہ و فساد برپا کیا اور الحاد و اباحت کو خوب رواج دیا۔

نزاری عقائد

جوینی نے ان عقائد کو کسی قدر تفصیل سے لکھا ہے جو حسن اور اس کے جانشین محمد کی تلقین سے نزاری فرقہ کا مذہب و مسلک بن گئے۔ اس کا بیان ہے کہ یہ لوگ فلسفیوں کے قاعدہ کے مطابق عالم کو قدیم اور وقت یا زمان کو لامتناہی مانتے تھے۔ معاد روحانی یعنی بہشت و دوزخ وغیرہ کی تاویل اس طرح کرتے تھے کہ ان سب باتوں کا مطلب صرف روحانی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے تھے کہ قیامت وہ وقت ہے جب لوگ خدا تک پہنچ جائیں۔ اور ان کو باطنی حقائق کا علم ہو جائے۔ اس وقت طاعت و عمل کی

کوئی احتیاج باقی نہیں رہتی - دنیا میں عمل ہے اور حساب نہیں ہے۔ اسی طرح عاقبت میں حساب ہے عمل نہیں ہے۔ وہ قیامت جس کے سب لوگ منتظر تھے یہی ہے جس کا حسن نے اظہار کر دیا۔ اس لئے تکالیف شرعی سب مرفوع ہوگئیں اور دورِ قیامت میں سب کو خدا (یا اس کے قائم مقام امام) کی طرف متوجہ ہونا چاہئیے ۔ رسوم شریعت اور عادات عبادت کو ترک کر دینا چاہئیے کیونکہ سب وقتی اور عارضی چیزیں ہیں ۔ شریعت میں پانچ وقت نماز پڑھنے اور خدا کی طرف متوجہ ہونے کا حکم ہے ۔ یہ تکلیف ظاہری ہے ۔ قیامت میں اس کی بجائے ہمہ وقت خدا کی طرف توجہ کرنے اور نفس کو حضرت الہیت کی جانب رجوع کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ حقیقی نماز یہی ہے ۔ اسی طرح وہ اور ارکان و فرائض کی بھی تاویل کرتے تھے ۔ ظاہر کو مرفوع قرار دیتے تھے اور اکثر حلال وحرام کے احکام بھی انہوں نے منسوخ کر دئے تھے ۔ ان کا یہ بھی قول تھا کہ جس طرح دورِ شریعت میں اگر کوئی طاعت و عبادت نہ کرے اور قیامت کے حکم پر عمل کرے یعنی طاعت و عبادت کو محض روحانی خیال کرے تو سزا اور سیاست کا مستوجب ہو سکتا ہے ۔ اسی طرح اگر کوئی دورِ قیامت میں حکم شریعت پر عمل کرے تو لائق تعذیر تصور کیا جائے گا ۔

اس قسم کے عقائد کا لازمی نتیجہ اباحت تھا اور ان میں سے اکثر اس گمراہی میں واقعاً مبتلا تھے وہ اپنے ائمہ پر جن کی کردار معمولی انسانوں سے بھی زیادہ پست تھی الوہیت کے حال کا اطلاق کرتے تھے ۔ اور ان کی بداعمالی کو ان کے روحانی کمالات کا نتیجہ قرار دیتے تھے ۔ جوینی کے بیان میں سے بعض نا ملائم کلمات کو حذف کر دیا گیا ہے اور بعض فقرات کی ترکیب کو بدل گیا ہے ۔ تاکہ ان کا مطلب سریع الفہم ہو جائے ۔ اگر اس بیان کو ان اقتباسات کے ساتھ مقابلہ کیا جائے جو ہم کتاب " وجہ دین " سے پیشتر نقل کر چکے ہیں تو جوینی کے اس قول کی تصدیق ہوتی ہے کہ اس نے جو کچھ لکھا ہے اسماعیلیہ کی اپنی کتابوں سے ماخوذ ہے ۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ نزاری فرقہ کے بانی حسن ابن صباح نے " وجہ دین " کے مصنف حکیم ناصر خسرو سے علم باطنی تحصیل کیا تھا ۔ تاہم اس کتاب کی تعلیم اور نزاری عقائد میں ایک اہم فرق ہے جس کی بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ نزاری عقائد " وجہ دین " کی تعلیم کی مسخ و تحریف کا نتیجہ ہیں ۔ مثلاً کتاب " وجہ دین " میں بھی ایک قائم القیامت کی آمد کی خبر موجود ہے جس کو خداوند شریعت اور خداوند شمار کے القاب سے ذکر کیا گیا ہے ۔ یعنی یہ کہ وہ لوگوں کو ان کی طاعت شریعت اور عبادات کا اجر دیگا ۔ لیکن اس سے یہ مفہوم نہیں ہو سکتا کہ قائم القیامت شریعت محمدی کو منسوخ کر کے کوئی اور شریعت

نافذ کرے گا جو اس شریعت کی نفی و تردید کی متضمن ہوگی۔ بلکہ صاف طور پر یہ لکھا ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد کسی نئے فرمانروا پیغمبر یا ناطق کے آنے کا امکان نہیں ہو سکتا۔ نزاری فرقہ کا اس کے برعکس یہ عقیدہ ہے کہ حسن ابن محمد ابن بزرگ امید قائم القیامت ہے۔ اس کے آنے کے بعد شریعت محمدی منسوخ ہوگئی اور ایک نئے مذہب کا آغاز ہوا جس کو اسلام اور اسلامی روایات سے بہت کم تعلق ہو سکتا ہے۔ اسی طرح کتاب "وجہ دین" میں بھی عالم لطیف یعنی عالم روحانی اور عالم کثیف یعنی عالم مادی یا جسمانی میں فرق روا امتیازانہ کیا گیا ہے اور معاد روحانی کا تخیل موجود ہے۔ لیکن اگرچہ بہشت و دوزخ کی تاویل کی گئی ہے لیکن ان کے وجود کا انکار ثابت نہیں ہوتا۔ اور نہ اس ناقص خیال کا اظہار ہے کہ اس عالم مادی میں بھی ان احکامات کا نفاذ ہو سکتا ہے۔ جو عالم روحانی سے مخصوص ہیں۔ شریعت اور حقیقت کا فرق موجود ہے لیکن حقیقت سے آگاہ ہونے کے بعد شریعت کا سقوط و ترک روا نہیں ہو سکتا جیسا کہ نزاری فرقہ کے عقیدہ اور مسلک میں جائز تصور کیا گیا ہے۔ یہ تصریحات اس امر کے ثبوت کے لئے کافی ہیں کہ نزاری فرقہ نے اصلی اسماعیلی عقائد کو جو نہایت نازک فلسفیانہ نظریات پر مبنی تھے نہایت بھدے اور بھونڈے پیرایہ میں واقعات کی شکل میں منتقل کرنے کی کوشش کی ہے اور ان دونوں میں اتنا ہی فرق ہے جتنا کہ بالفعل اور بالقوی یا ماضی اور مستقبل میں ہو سکتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اسماعیلیہ مصر و مغرب کو ملت اسلامی سے خارج نہیں کیا جا سکتا لیکن اسماعیلیہ عجم یعنی نزاریہ گروہ کو بالاتفاق ملاحدہ کا لقب دے دیا گیا ہے۔ بادی النظر میں نزاریہ گروہ نے جو سلوک عموماً اسلامی عقائد اور خصوصاً اسماعیلی عقائد کے ساتھ کیا وہ اس سلوک سے مشابہ معلوم ہوتا ہے جو سینٹ پال اور اس کے ہم خیال مبلغین مسیحیت نے یہودی شریعت و عقائد کے ساتھ کیا تھا۔ حضرت مسیحؑ کے اقوال و افعال سے یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ ان کا مقصد یہودی مذہب کو منسوخ کرنا تھا بلکہ وہ تو اس کے احیاء اور تصفیہ باطنی کے متمنی تھے۔ لیکن سینٹ پال وغیرہ نے مسیح کی آمد کو شریعت کے نسخ کے لئے ایک قسم کی اجازت خیال کیا اور بہت سے قوانین و عقائد کو معطل کر دیا۔ اس کا فوری نتیجہ یہ ہوا کہ بعض مسیحی جماعتیں جادۂ اعتدال سے منحرف ہو گئیں۔ اور ان میں اخلاقی خرابی کے آثار نمودار ہو گئے جس سے ان کے مخالفین کو ان پر طنز و تعریض کا موقعہ مل گیا۔ تاہم سینٹ پال اور اس کے متبعین میں اتنی دور اندیشی ضرور تھی کہ جب

ان کو اس خرابی کا احساس ہوا۔ تو انہوں نے غیر معتدل خیالات اور اباحی میلانات کو دبانے کی انتہائی کوشش کی اور چونکہ حضرت مسیحؑ کے کردار اور اقوال میں ان کے لئے ایک اسوۂ حسنہ کی بنیاد موجود تھی وہ اس بنیاد پر ایک ایسا مذہبی اور اخلاقی نظام تعمیر کرنے میں کامیاب ہوگئے جو انسانوں کے اعمال کی درستی کے لئے کافی خیال کیا جا سکتا تھا۔ اور بعض وجوہ سے یہودیت کے مقابلہ میں افضل و برتر ہونے کا دعویٰ کر سکتا تھا لیکن نزاری فرقہ کے خداوندوں میں یہ صلاحیت نہ تھی کہ شریعت اسلامی کو نسخ کرنے کے بعد کوئی اور شریعت یا دستور العمل وضع کر سکیں جو اس کا نعم البدل ہونا تو درکنار اس کے برابر بھی تصور کی جا سکے۔

نزاری عقائد کے ارتقار کی ایک اور نظیر خود اسلامی تاریخ پیش کر سکتی ہے اور وہ متصوفہ عقائد کے ارتقار میں موجود ہے۔ ان دونوں کے سطحی اور بالائی کوائف ایک حد تک مماثل اور مشابہ نظر آتے ہیں۔ شریعت اور حقیقت کی تفریق شریعت اور طریقت کے امتیاز کی شبیہ معلوم ہوتی ہے۔ مظہر الہیت یعنی امام کی جانب ہمہ تن متوجہ رہنے کا خیال فنا فی الشیخ کے مسئلہ سے بہت قریب دکھائی دیتا ہے۔ اور جس طرح نزاری حقائق سے آگاہ ہو جانے کے بعد رسوم شرعی کی پابندی کو بیکار سمجھتے ہیں۔ اسی طرح بعض متصوفہ بھی معرفت وسلوک کے آخری مدارج میں شریعت کے ترک کو چنداں مذموم نہیں خیال کرتے۔ لیکن اس بین اختلاف سے قطع نظر کرنے بھی کہ متصوفہ روحانی ترقی کو ذاتی اکتساب یا وہبی صلاحیت پر منحصر کرتے ہیں اور نزاریہ ایک عالم الغیب اور مختار الکل امام کی تعلیم پر۔ دونوں کے مقاصد بالکل جداگانہ ہیں۔ متصوفہ طریقت کو شریعت کا تتمہ خیال کرتے ہیں۔ نزاریہ حقیقت کو اس کی ضد قرار دیتے ہیں۔ تصور شیخ ارتقائے روحانی کا محض ایک درجہ ہے جس سے اور اعلیٰ و ارفع مدارج تک پہنچنے کا امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ امام کی کورانہ اطاعت ایک ایسی زنجیر ہے جس کو توڑنا ممکن نہیں۔ متصوفہ صرف بعض احوال میں شریعت کی تقلید کو عارضی طور پر ترک کرنا جائز خیال کرتے ہیں۔ لیکن اس کی نفی یا انکار کی جرأت نہیں کرتے۔ نزاری اس کو مستقل طور پر متروک اور منسوخ بنانے کے درپے ہیں۔ ان سب اختلافات کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ کہنا حق بجانب ہوگا کہ نزاریہ عقائد اور متصوفہ خیالات میں کوئی حقیقی مماثلت موجود نہیں ہے۔

یہ اور بات ہے کہ بعض اشخاص جو اپنے آپ کو صوفی کہتے تھے نزاریہ کی مانند ملحدانہ عقائد

اور اباحی اعمال رکھتے تھے لیکن کسی مذہب یا طریقہ کا اس کے بہترین نمائندوں سے اندازہ کیا جاتا ہے اور اس قماش کے صوفی خود معتبر اور ثقہ صوفیوں کی نظر میں کوئی وقعت حاصل نہیں کر سکے۔

حسن کا دعویٰ امامت

چونکہ شیعہ دینیات میں امامت کے منصب کا تعین ایک اصولی مسئلہ ہے۔ نزاری عقائد کی بحث کو ختم کرنے سے پیشتر چند کلمات اس دعویٰ کے متعلق کہنے ضروری معلوم ہوتے ہیں جس کی رو سے حسن کا دعویٰ امامت "علیٰ ذکرہ السلام" اور اس کے اخلاف اپنے آپ کو فاطمی خلفائے مصر کا جانشین قرار دیتے تھے۔ جوینی کی روایات اس باب میں ہم پیشتر نقل کر چکے ہیں اور یہ روایات مورخین کی نگاہ میں عموماً مقبول رہی ہیں۔ جو اسماعیلیہ تصانیف ہم کو دستیاب ہوئی ہیں ان میں کوئی بیان یا اشارہ اس قسم کا نہیں ملا جس کی بنا پر جوینی کی روایات کی تصدیق یا تردید کی جا سکے۔ بہرحال اس کی تفاصیل صحیح ہوں یا غلط لیکن اتنا یقینی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ حسن "علیٰ ذکرہ السلام" اپنی عمر کے بیشتر حصہ میں محمد ابن بزرگ امید کے فرزند کی حیثیت میں دنیا سے روشناس ہونے پر قانع رہا تھا اور نزار کے نامعلوم پوتے یا پڑپوتے کا بیٹا ہونے کا دعویٰ اس نے بہت بعد میں کیا تھا۔ اس نئے انتساب کو دعویٰ امامت کا (کہ وہ بھی اس نے بتدریج ظاہر کیا تھا) لابدی ضمیمہ یا تتمہ خیال کرنا چاہیئے۔ کیونکہ اسماعیلی عقیدہ کی رو سے ایک خاص علوی سلسلہ کا رکن ہونا امامت کی لازمی شرط ہے۔

فی الحقیقت یہ عقیدہ دو متضاد یا کم از کم مختلف تخیلات کا متضمن معلوم ہوتا ہے۔ ایک طرف تو وہ متصوفہ کی مانند روح کے لامتناہی ارتقا و تدریج کا حامی معلوم ہوتا ہے۔ جس کی رو سے یہ ممکن ہونا چاہیئے کہ جس طرح متصوفہ کے ہاں ہر شخص نظری طور پر قطب یا اس سے بھی کوئی اونچا درجہ حاصل کر سکتا ہے۔ اسی طرح اسماعیلیہ کے ہاں ہر شخص امام کا مرتبہ حاصل کرنے کا اہل تصور کیا جا سکے۔ لیکن دوسری جانب اسماعیلیہ عقیدہ اپنی شیعی اصل کی وجہ سے امامت کے دائرہ کو محدود کرنے پر مجبور ہے اور سوائے حضرت اسماعیل کی اولاد کے اور کسی شخص کو امامت کا مستحق تسلیم نہیں کر سکتا۔ لہٰذا اسماعیلی جماعت کا جو اولوالعزم شخص امام بننے کا خواہش مند ہو اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ کوئی اصلی یا جعلی نسب نامہ اپنے دعویٰ کی تائید میں پیش کرے جس سے اس کا موروثی حق امامت ثابت ہو سکے۔ یہ صحیح ہے کہ اس کا مقصد ایک حد تک اپنے آپ کو امام کا نائب حجت یا داعی مطلق مشہور کر دینے سے

بھی حاصل ہوسکتا ہے۔ خصوصاً ایسے زمانہ میں جبکہ امامت حالت ستر میں ہو اور کوئی امام ظاہری طور پر جماعت کے درمیان موجود نہ ہو لیکن حجت یا داعی کو وہ اختیارات نصیب نہیں ہو سکتے جو امام کے واسطے مخصوص ہیں اور اس کو دینی معاملات میں وہ تصرف اور اقتدار حاصل نہیں ہوسکتا جو امام کا حصہ ہے۔ اس مجبوری پر نظر کرتے ہوئے حسن کی روش قرین فہم ہو جاتی ہے۔ جہاں تک نزار کے حق امامت کا تعلق ہے۔ اسماعیلیہ کی قدیم روایات نزاریہ عقیدہ کی موید خیال کی جاسکتی ہیں کیونکہ اسماعیلیہ کا امامیہ گروہ سے افتراق اسی اصول پر مبنی تھا کہ بڑے بیٹے کا حق اور بیٹوں کے مقابلہ میں فائق ہے اور وصی کے تعین میں نص اول کو قطعی سمجھنا چاہیئے۔ اس کی ترمیم یا تنسیخ ممکن نہیں۔ نزاریہ کا دعویٰ ہے کہ خلیفہ مستنصر باللہ مستعلی کی نامزدگی سے قبل نزار کے حق میں نص کر چکے تھے۔ اور اس میں رد و بدل کا کوئی امکان باقی نہ رہا تھا۔ لہذا ان کے بعد نزار کی امامت متحقق ہوگئی۔ چونکہ عموماً تمام شیعہ امامیہ اس پر بھی متفق ہیں کہ سیدنا حسن علیہ السلام کے بعد امامت ایک بھائی سے دوسرے بھائی کو منتقل نہیں ہوسکتی اور کوئی امام نہیں وفات پاتا تاوقتیکہ اس کا کوئی بیٹا موجود نہ ہو۔ جو اس کا وصی اور جانشین قرار پا سکے۔ نزاریہ فرقہ تاریخی شہادت کے خلاف یہ یقین رکھنے پر مجبور تھا کہ نزار کی اولاد دنیا میں باقی ہے۔ لیکن یہ بالکل علیحدہ سوال ہے کہ حسن کا نزار کی اولاد میں سے ہونا باور کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اور اس سوال کو اس مناقشہ سے کوئی مماثلت نہیں دی جاسکتی جو فاطمیین کے مورث اعلیٰ عبیداللہ المہدی کے نسب کے متعلق مؤرخین نے پیدا کر دیا ہے۔ عبیداللہ کا نسب ان کے اپنے زمانہ میں اور اس کے بعد بھی ایک مدت طویل تک ہر اسلامی فرقہ کی نگاہ میں عموماً مقبول و مسلّم تھا۔ اور جن لوگوں نے اس پر تعریض کی اور اس کی صحت میں شکوک و شبہات وارد کئے وہی اس کے مکلف ہیں کہ اپنے قول کے ثبوت میں شواہد و دلائل پیش کریں لیکن حسن "علی ذکرہ السلام" کا نسب ایک صریح اور مشہور واقعہ کو غلط ٹھہراتا ہے۔ یعنی اس واقعہ کو . . . . کہ عرف عام میں وہ محمد ابن بزرگ امید کا بیٹا تھا لہذا بار ثبوت ان پر ہے جو اس کو نزار کی اولاد میں سے کہتے ہیں۔ منکرین کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ اس انتساب کو صحیح قرار دیں جو معلوم اور معروف تھا۔ تاوقتیکہ ایسے قوی براہین نہ پیش کئے جائیں جو ان کو اس نسب کے غلط ہونے کا یقین دلا دیں۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ عباسیوں کی انتہائی کوشش کے باوجود بھی بہت سے مسلمان مؤرخین

جن کو اسماعیلی مذہب سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ فاطمیین مصر کے نسب کو صحیح اور مستند تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن حسن کے نسبی دعاوی کو نزاری جماعت کے باہر شاید ہی کسی معتبر مؤرخ نے مانا ہو۔ ایک فرانسیسی ماہر اسلامیات موسیو بلوشے نے اپنی کتاب میں جس کا عنوان "اسلام میں مسیح موعود کا عقیدہ" ہے۔ جوینی کے علاوہ اور مؤرخین کے اقوال بھی نقل کئے ہیں۔ میر خوند بھی دونوں روائتیں لکھتا ہے جو جوینی نے لکھی ہیں۔ ایک عرب مؤرخ ابن الرزاق (۵۷۲ھ) کہتا ہے کہ نزاریہ کا یہ بیان ہے کہ مستعلی کے مسند خلافت پر متمکن ہو جانے کے بعد نزار قاہرہ میں روپوش رہا۔ یہاں حسن ابن صباح مخفی طور پر اس کی ملاقات کے لئے آیا۔ اور نزار نے حسن کی ایک بیٹی سے نکاح کر لیا۔ اس سے ایک بیٹا پیدا ہوا جس کا نام محمد المصطفیٰ یا محمد القائم تھا۔ اور نزار کے اس بیٹے کے ہاں مرور ایام کے بعد ایک فرزند تولد ہوا جس کا نام اپنے نانا کے نام پر حسن (اعلیٰ ذکرہ السلام) رکھا گیا۔ یہ روایت از سر تا پا مہمل اور بے بنیاد ہے اور کسی اسماعیلی یا غیر اسماعیلی بیان سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ موسیو بلوشے نے ان روایات کو نقل کرنے کے بعد یہ لکھا ہے کہ مستنصر باللہ کا انتقال ۱۰۹۴ء میں ہوا۔ نزار کا شیر خوار بچہ ۱۰۹۵ء میں (نزاریہ روایت کے مطابق) الاموت لایا گیا۔ حسن کی پیدائش غالباً ۱۱۳۱ء میں ہوئی۔

نزاری فرقہ کے مستند بیانات کی رو سے نزار اور حسن کے درمیان تین اور ائمہ مستورین بھی ہوئے یعنی ہادی الی اللہ ابن نزار۔ مہتدی باللہ ابن ہادی۔ قاہر لقوت اللہ ابن مہتدی۔ اکتیس سال کے عرصہ میں جو نزار کے شیر خوار بچہ کے الاموت آنے اور حسن کی ولادت کے درمیان حائل ہے۔ چار پشتوں کا گزر جانا کیسے ممکن ہو سکتا ہے۔ موسیو بلوشے کے بیان پر ہم اپنی جانب سے یہ اضافہ کرنا چاہتے ہیں کہ نزار کی اولاد کو حسن ابن صباح اور اس کے جانشینوں کی محافظت اور ان کے قلعوں کی پناہ میں رہنے کے باوجود ستر اختیار کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ ستر دشمنوں سے کیا جاتا ہے نہ کہ اپنے معتقدین سے۔ اس موضوع پر زیادہ قیل و قال کی گنجائش نہیں معلوم ہوتی۔ اس لئے اس بحث کو واللہ اعلم بالصواب کہہ کر ختم کر دینا انسب معلوم ہوتا ہے۔

جلال الدینؒ نو مسلم

حسن ابن صباح اور بزرگ امید کی قاتلانہ سیاست نے تمام اسلامی دنیا میں نزاری فرقہ کے خلاف تنفر و تخالف کا ایک زبردست جذبہ پیدا کر دیا تھا۔ حسن اور اس کے بیٹے کی مذہبی بدعات نے مسلمانوں کی آتش غضب کو اور بھی مشتعل کر دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ خود نزاری جماعت کے سلیم الطبع اشخاص

بھی اس غیر معتدل روش سے بیزار تھے کیونکہ محمدؐ کے بیٹے جلال الدین حسن نے (جس پر بعض مؤرخین اپنے باپ کو زہر دینے یا دلوانے کا اتہام وارد کرتے ہیں) ملت اسلامی سے تعلقات قائم کرنے کی بھی کوشش کی۔ اباحی اور ملحدانہ عقائد کو سختی سے منع کیا اور شریعت اسلامی کو دوبارہ رواج دیا۔ بغداد کے عباسی خلیفہ سے نامہ و پیام شروع کیا اور اس سے اپنے مسلمان ہونے کی سند حاصل کر لی۔ معلوم نہیں کہ اس کا یہ رویہ کس حد تک مخلصانہ تھا۔ جوینی کہتا ہے کہ وہ اپنے باپ کی زندگی میں بھی الحاد و اباحت کے خلاف نفرت کا اظہار کیا کرتا تھا۔ اور یہ بھی کہتا ہے کہ اس کی والدہ مسلمان عورت تھی۔ اس آخری فقرہ کا مفہوم صحیح طور پر سمجھ میں نہیں آتا کہ جوینی مسلمان سے کیا مراد رکھتا ہے اہل قزوین جو جلال الدین حسن کے قریبی ہمسایہ تھے اور جن کو نزاری حکومت سے بہت سی تکالیف پہنچی تھیں۔ جلال الدین کے خلوص نیت پر بغداد اور دور دراز مقامات کے مسلمانوں سے زیادہ شک و شبہ وارد کرتے تھے۔ جلال الدین نے ان کو تشفی و اطمینان دلانے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ یہاں تک کہ جوینی کے بیان کے مطابق اس نے قزوین کے اعیان و قضاۃ کے بالمواجہ اپنے اسلاف پر لعن و طعن کرنے میں بھی دریغ نہیں کیا۔ بعض اور مؤرخین اس تمام کارروائی کو نمائشی خیال کرتے ہیں۔ اور جلال الدین کی سیاسی حکمت عملی پر محمول کرتے ہیں۔

ہم کو یاد رکھنا چاہیئے اس کا عہد حکومت اس زمانہ سے تعلق رکھتا ہے جب مغلوں کی یورش ترکستان سے شروع ہو کر بلاد اسلامی کی حدود تک پہنچ گئی تھی۔ اور سب مسلمان اقوام اپنی بقاء و عافیت کے لئے مشوش اور متفکر تھیں۔ نزاری جماعت کو مغلوں سے یہ توقع رکھنے کی بہت کم گنجائش تھی کہ وہ اسلام کے بدعتی فرقوں کو روایتی فرقوں سے تمیز کریں گے اور ان سے کوئی خاص رعایت ملحوظ رکھیں گے۔ ممکن ہے کہ جلال الدین کو بھی موقعہ کے مخدوش ہونے کا احساس پیدا ہو گیا ہو اور اسلامی حکومتوں سے اتحاد قائم کرنے کی خواہش اسی مصلحت وقت کا نتیجہ ہو۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس اتحاد پر بہت زیادہ انحصار و اعتماد نہیں کرتا تھا۔ کیونکہ جوینی کا بیان ہے کہ جب ہلاکو خاں کا لشکر بلاد اسلام میں داخل ہوا تو جیحوں کے اس طرف کا پہلا بادشاہ جس نے اپنا قاصد ہلاکو کے پاس بھیجا اور بندگی و طاعت کا اظہار کیا جلال الدین ہی تھا۔

علاءالدین محمد

بہرحال اس کی حکمت عملی کو خواہ سیاسی تدبیر کا اقتضاء خیال کیا جائے خواہ دینی خلوص کا نتیجہ وہ اس کی زندگی کے ساتھ ہی ختم ہو گئی اور اس کے بیٹے علاءالدین محمد کے دور حکومت میں نزاری جماعت کی سابقہ روش پھر عود کر آئی۔ علاءالدین

کی عمر صرف نو سال کی تھی جب وہ اپنے باپ کا جانشین ہوا۔ چونکہ نزاری عقیدہ کی رو سے امام کو اور انسانوں سے علم حاصل کرنے کی احتیاج نہیں ہوتی اور اس کا ہر قول و فعل برحق ہوتا ہے۔

علاءالدین کی تعلیم و تربیت پر کوئی توجہ نہیں کی گئی۔ وہ اپنا وقت زیادہ تر لہو و لعب میں صرف کرتا تھا اور امور سلطنت کا انتظام اس کے وزیر یا حرم سرائے کی عورتوں کی رائے پر موقوف ہو گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف تو جماعت کے نظم و نسق میں برہمی پیدا ہو گئی اور اباحت و الحاد کو دوبارہ سر اٹھانے کا موقعہ مل گیا۔ اور دوسری جانب علاءالدین نے ایسی مذموم و متبذل عادات اختیار کر لیں کہ اس کا وجود خود اس کی جماعت کے لئے باعثِ زحمت ہو گیا۔ اس کے بعض افعال و اقوال سے مؤرخین نے یہ شبہ وارد کیا ہے کہ وہ نقص تربیت کے علاوہ خلل دماغ میں بھی مبتلا تھا۔ وہ اپنا وقت بیشتر اونٹوں اور بکریوں کے درمیان یا رذیل اور کمینہ اشخاص کی صحبت میں گذارتا تھا۔ ایک شب وہ نشہ شراب سے مدہوش ہو کر اپنی بکریوں کے قریب ایک جھونپڑے میں سو رہا تھا چند شتربان اور چرواہے اس کے گرد و پیش سو رہے تھے کہ آدھی رات کو شور و غل ہوا۔ دیکھا تو علاءالدین مردہ تھا اور ایک کلہاڑا جس سے اسے قتل کیا گیا تھا اس کے قریب موجود تھا۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ قتل اس کے بیٹے رکن الدین کی سازش سے ہوا۔ کیونکہ اس سے قبل باپ بیٹے میں بہت ناچاقی پیدا ہو گئی تھی اور رکن الدین بغاوت کا قصد رکھتا تھا۔ لیکن جس شخص کو قتل کا ملزم گردانا گیا۔ وہ علاءالدین کا مقرب خاص حسن مازندرانی تھا جس کے تعلقات علاءالدین کے ساتھ نہایت مبہم اور رکیک قسم کے بیان کئے جاتے ہیں حسن کو اس کے واقعی یا مفروضہ جرم کی پاداش میں قتل کیا گیا اور اس کی لاش جلادی گئی۔ اس کی اولاد میں ایک بیٹا اور بیٹی تھے ان کو بھی جلا دیا گیا۔

علاءالدین کے عہدِ حکومت کا ایک قابلِ ذکر واقعہ وہ سفارت ہے جو ۶۳۵ھ (۱۲۳۸ء) میں اسماعیلیہ الاموت نے شاہان فرانس اور انگلستان کے پاس اس مقصد سے بھیجی تھی کہ وہ مغلوں کے حملہ کی مدافعت میں ان کی امداد کریں۔ لیکن یہ سفارت بالکل ناکام رہی۔ کہتے ہیں بشپ آف ونچسٹر نے شاہ انگلستان کی جانب سے نزاری سفیر کو جو جواب دیا وہ بدیں الفاظ تھا کہ "ان کتوں کو ایک دوسرے کو نگلنے اور مٹ جانے دو۔ پھر ہم دیکھیں گے کہ ان کے کھنڈرات پر عالمگیر کیتھولک کلیسا کی تعمیر ہو گی اور فی الواقعہ ایک ہی چوپان اور ایک ہی بھیڑوں کا گلہ باقی رہ جائیگا"

نزاری حکومت کو مسیحی طاقتوں میں اپنے حلیف تلاش کرنے کی احتیاج غالباً اس لئے پیش

آئی کہ علاء الدین نے اپنی نادانی سے ان روابط کو منقطع کر دیا تھا۔ جو اس کے والد جلال الدین حسن نے نہایت مشکل سے اسلامی طاقتوں کے ساتھ قائم کئے تھے۔

رکن الدین خورشاہ

معلوم ہوتا ہے کہ اس کے جانشین رکن الدین خورشاہ کو اس غلط کاری کا کچھ احساس تھا کیونکہ نزاری امامت کی مسند پر فائز ہونے کے بعد پہلا کام جو اس نے کیا وہ یہ تھا کہ اپنی تمام ولایتوں کو یہ حکم بھیجا کہ راستوں کو پُرامن رکھا جائے اور دین اسلام اختیار کیا جائے۔ لیکن اب وہ خطرۂ عظیم جس کی موہوم سی شکل اس کے باپ اور دادا نے دیکھی تھی اپنی مہیب صورت لئے نزاری حصار کے دروازہ پر دستک دے رہا تھا۔ یعنی مغلوں کی درندہ صفت مگر قوا عددان افواج مازندراں میں تاخت وتاراج کر رہی تھیں۔ نزاری جماعت کے سب سے قوی محافظ ان کے مستحکم اور دشوار گذار قلعے تھے۔ جن میں الاموت کے علاوہ لم سر اور میموں دز خاص طور پر مضبوط و محفوظ خیال کئے جا سکتے تھے۔ اگر رکن الدین میں قیادت وحکومت کی صلاحیت ہوتی تو اس کے لئے صرف دو طریقے ممکن تھے یا تو وہ بالکل اپنے آپ کو مغلوں کے رحم پر چھوڑ دیتا یا سلطان خوارزم کی طرح مردانہ وار ان کا مقابلہ کرتا۔ لیکن اس نے جو طریقہ اختیار کیا وہ اس کے اور اس کی جماعت کے لئے بیحد مہلک ثابت ہوا۔ اس نے مغلوں کے پاس مصالحت کے پیغام بھیجے لیکن اپنی عملی روش سے ان کو بدظن کر دیا۔

مغلوں کے سردار ہلاگو خاں کے گرد و پیش بہت سے مسلمان علماء مشیران اور عمال کی حیثیت میں موجود تھے یہ لوگ بھی مذہبی عداوت کی بنا پر ہلاگو کو ملاحدہ کے استیصال کی ترغیب دیتے رہتے تھے اور رکن الدین کے ہر ایک فعل کو ہلاگو کے سامنے ایسے رنگ میں پیش کرتے تھے کہ اس کو رکن الدین کی فریب کاری کا یقین ہو جائے۔ نزاری حکومت کے عمال میں بھی بعض غدار افراد موجود تھے جن میں ناصر الدین محقق طوسی کا نام بھی لیا جاتا ہے۔ طوسی اثنا عشری شیعہ تھا۔ اور اپنی رضا و رغبت کے خلاف اسماعیلیہ کا مہمان تھا۔ یہ غدار اشخاص ادھر رکن الدین کو ابھارتے تھے کہ مغلوں پر اعتماد نہ کرے ادھر مغلوں کو اکساتے تھے کہ رکن الدین کے قول و قرار کو باور نہ کریں۔ چنانچہ نتیجہ یہ ہوا کہ ہلاگو نے رکن الدین سے جھوٹے وعدے کر کے اپنے دام فریب میں گرفتار کر لیا۔ اس کے ہاتھ سے اس کے بعض قلعوں کو مسمار کروا دیا اور میموں دز اور لم سر جیسے مستحکم قلعوں کو جن کی تسخیر مہینوں کے محاصرہ اور بے شمار مغلوں کی قربانی کے بعد ہی ممکن ہو سکتی تھی تقریباً مفت ہی اپنے قبضہ میں کر لیا۔ رکن الدین خود بھی ہلاگو کے مولعید

پر اعتبار کر کے مغلوں کے لشکر میں آگیا۔ اور اس کے ایما سے اپنے تمام قلعہ داروں اور والیوں کو یہ فرمان نافذ کیا کہ مغلوں کی مدافعت سے دستکش ہو جائیں اور ان کی بندگی و اطاعت قبول کر لیں۔ قلعہ الاموت نزاری جماعت کا گہوارہ تھا۔ اس کے محافظین اس ذلت آمیز حکم کی تعمیل پر آمادہ نہ تھے لیکن مجبور ہو کر اس شرط پر راضی ہو گئے کہ ان کو اپنے اہل و عیال اور مال و اسباب کو قلعہ سے لے جانے کے لئے تین دن کی مہلت دی جائے۔ چوتھے روز مغلوں کا لشکر الاموت میں داخل ہوا جوینی بھی اس لشکر کے ہمراہ تھا۔ وہ وہاں کے کتب خانہ۔ رصدگاہ اور عام تعمیرات کو دیکھ کر بہت متاثر ہوا۔ اور آبرسانی کے انتظامات حوضوں اور نہروں وغیرہ کا اپنی تاریخ میں خصوصیت سے ذکر کرتا ہے۔

بعض اور قلعوں نے بھی مغلوں کا مقابلہ کرنے کی کوشش کی لیکن رکن الدین کی بزدلی نے ان کی کمر ہمت کو توڑ دیا اور مغل افواج نے ایک قلیل مدت میں تمام قلعوں کو تسخیر کر لیا۔ جب تک کہ رکن الدین کو اپنے آلۂ کار بنانے کی ضرورت تھی۔ مغلوں نے اس کو اور اس کے اہل و عیال کو خاطر و مدارات سے رکھا لیکن اس کے طالع منحوس نے اسے امن سے نہ بیٹھنے دیا۔ اس کو خبط سوجھا کہ مغلوں کے خان اعظم منگو خاں کی زیارت کرے۔ ہلاگو خاں نے اس کو قراقورم روانہ کر دیا جو اس زمانہ میں مغلوں کا دار الحکومت تھا۔ وہاں پہنچا تو منگو خاں نے اس کی جانب مطلق التفات نہ کیا اور اس کی واپسی کا حکم دیا۔ اس کے ہمراہ مغلوں کا جو فوجی دستہ تھا اس کو غالباً مخفی ہدایات حاصل ہو چکی تھیں۔ سپاہیوں نے اثنائے سفر ہی میں اس بیچارے کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔

ادھر ہلاگو نے نزاریوں کے قتل عام کا حکم دے دیا اور رکن الدین کے خویش و اقارب اور نزاری جماعت کے افراد جو مغلوں کے ہاتھ میں آئے۔ بیدریغ قتل کر دئے گئے جوینی نے ان واقعات کے ضمن میں مغلوں کی شجاعت اور رکن الدین کے فریب و دغا کی داستان ایسے پیرایہ میں بیان کی ہے جس کی کہ اس کے پاس نمکخواری سے توقع کی جا سکتی ہے لیکن اس کے بیانات کو بغور مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت صاف منکشف ہو جاتی ہے کہ مغلوں کی فتح ان کی شجاعت سے زیادہ ان کی وعدہ شکنی اور مکاری کا نتیجہ تھی اور نزاری گروہ نے اپنی بساط کے موافق اپنی جانیں قربان کرنے میں مضائقہ نہیں کیا۔ فتح حاصل کرنے کے بعد مغلوں نے نزاریہ کی تعمیرات کو تباہ و خراب کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں

کیا اور الاموت اور لمسر جیسے سر بفلک قلعوں کو زمین کے برابر کر دیا۔ یہ کام انہوں نے ایسے مکمل
طور پر انجام دیا تھا کہ ایک یورپین خاتون جنہوں نے سنہ ۱۹۳۰ء و سنہ ۱۹۳۱ء میں ان قلعوں کے جائے
وقوع کا معائنہ کیا تھا سوائے چند پتھروں اور حوضوں کے موہوم آثار کے اور کچھ نہ دیکھ سکیں اور ٹوٹے
ہوئے مٹی کے برتنوں کے ٹھیکریوں کے علاوہ وہاں اور کوئی چیز ان کو ایسی نظر نہ آئی جس سے یہ
قیاس کیا جا سکے۔ کہ ان چٹانوں اور پتھروں کے درمیان کبھی انسانوں کی بستی تھی۔ جوینی نے الاموت
کی کیفیت تحریر کرتے ہوئے اس پہاڑ کو جس پر یہ قلعہ واقع تھا ایک اونٹ سے تشبیہ دی ہے۔
جو زمین پر اپنے زانو رکھے اور گردن جھکائے بیٹھا ہو۔ خاتون موصوفہ مس فریا سٹارک نے اپنے
سفرنامہ میں الاموت کی چٹان کی جو تصویر دی ہے وہ جوینی کی تشبیہ کی موزونیت کی تصدیق کرتی ہے

نزاریہ کی داستان

نزاریہ الاموت کی داستان اسلامی تاریخ کا ایک نہایت دلچسپ باب
ہے لیکن ہم اس داستان کو قصر و اختصار کے ساتھ نقل کرنے پر مجبور
ہیں۔ تاہم چند باتیں کہنی ضرور معلوم ہوتی ہیں۔ جن کے کہنے کا اس وقت تک موقعہ نہیں ملا۔ اکثر مؤرخین
نے ان مشاہیر اسلام کی ایک طویل فہرست دی ہے۔ جو نزاری فدائیوں کے ہاتھ سے قتل ہوئے
یا جن کے قتل کا اقدام کیا گیا۔ لیکن خوبیٔ تقدیر سے بچ گئے۔ مؤخر الذکر گروہ میں جوینی بھی شامل ہے
جن کی تاریخ جہانگشا سے اس باب میں بہت کچھ استفادہ کیا گیا ہے۔ اس پر بھی نزاریوں نے
حملہ کیا۔ لیکن ناکام رہے۔ ایک اور خوش قسمت شخص علامہ فخر الدین رازی تھے جو حسن ابن محمد بزرگ
امید کے زمانہ میں بلدہ رے میں درس دیا کرتے تھے۔ علامہ مذکور اپنے درس میں نزاریہ جماعت
کے عقائد پر اکثر طنز و تعریض کیا کرتے تھے ایک روز وہ اپنے حجرہ میں تنہا تھے کہ ان کا ایک شاگرد
جو کئی ماہ سے ان کے حلقہ درس میں شامل تھا اور جسے وہ اس کے ذوق تعلم کی وجہ سے اپنے ارشد
تلامذہ میں شمار کرتے تھے۔ حجرہ میں وارد ہوا۔ اور جیب سے خنجر نکال کر ان کے سینہ پر سوار ہو گیا۔
علامہ فخر الدین نے پوچھا کہ میری کیا خطا ہے کہ تو میرے قتل پر آمادہ نظر آتا ہے۔ شاگرد نے جواب
دیا کہ تم ہمارے امام اور ہمارے مذہب پر طعن و تشنیع کرتے رہتے ہو۔ اور چونکہ تم ایک عالم اور
باوقار شخص ہو تمہاری باتوں کا اثر ہوتا ہے۔ لہٰذا ہمارے امام کا فرمودہ ہے کہ یا تو اپنی جان سے ہاتھ
دھو لو اور یا یہ اقرار کرو کہ آئندہ کوئی بات ہماری جماعت کے خلاف نہ کہو گے۔ علامہ فخر الدین نے
احتفاظ نفس کو فرض جانتے ہوئے اس کی بہت منت سماجت کی اور یقین دلایا کہ آئندہ وہ نزاریوں
کے خلاف کچھ نہ کہیں گے۔ لیکن اس کو ان کے قول و قرار پر اطمینان نہ ہوا اور اصرار کیا کہ علامہ الاموت

کی حکومت کے وظیفہ خوار بن جائیں تاکہ لوہ نمک پلنے کا خوف ان کو مخالفت سے باز رکھے۔ اس واقعہ کے بعد علامہ فخر الدین رازی نے ملاحدہ کی مذمت کو ترک کر دیا۔ اور اگر کوئی ان سے اس کا سبب پوچھتا تو وہ یہ جواب دیتے تھے کہ ملاحدہ بہت وزنی اور قاطع براہین رکھتے ہیں جن سے روگردانی کی مجھ میں طاقت نہیں۔ نزاریہ کے سب مخالفین علامہ موصوف جیسے خوش قسمت نہ تھے۔ اس فرقہ نے اپنی ڈیڑھ سو سال کی حکومت کے دوران میں بے شمار اشخاص کو قتل کیا جن میں فاطمی اور عباسی خلفاء۔ ان سے کمتر درجہ کے امراء۔ علماء اور فقہا غرض ہر طبقہ کے لوگ تھے۔ ابتدا میں تو ان کی قاتلانہ سرگرمی مذہبی محرکات کی تابع تھی لیکن بعدازاں ان کے فدائیوں نے قتل کو اپنا پیشہ قرار دے لیا تھا۔ اور جو کوئی ان کی اجرت دینے پر آمادہ ہو وہ ان کے خنجروں کو خرید سکتا تھا۔ بہت سے امراء ان کی خدمات سے مستفید ہوتے تھے کیونکہ کسی دشمن یا حریف سے مخلصی حاصل کرنے کا یہ سب سے سہل طریقہ تھا کہ اس کو نزاری فدائیوں کے حوالہ کر دیا جائے۔

ان اعمال کی وجہ سے نزاریہ کا ایک لقب حشیشین یا حشاشین یورپ کی اکثر زبانوں میں قاتل کے لغوی معنی میں رائج ہو گیا ہے۔ اگرچہ بہت کم لوگ اس کی تاریخی اصل و ماخذ سے واقف ہیں۔ یہ لفظ (حشیشین) حشیش (یعنی بھنگ) سے مشتق ہے۔ جو ایک مشہور منشی بوٹی ہے جس کا استعمال ہندوستان کے یوگی وغیرہ زمانہ قدیم سے کرتے چلے آئے ہیں۔ خیال کیا جاتا ہے کہ نزاری فدائی جب کسی مخدوش کام کا قصد کرتے تھے تو اس کے نشہ سے اپنے جوش مذہبی کو تقویت دیتے تھے تاکہ اپنی جان کے خوف سے بے خطر ہو جائیں۔ یا یہ بھی قیاس ہو سکتا ہے کہ انہوں نے ہندو یوگیوں اور رفقراء کی تقلید میں اس نشہ کی عادت اختیار کر لی تھی۔ اس ضمن میں ایک اور بعید از قیاس روایت بھی بیان کی جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حسن ابن صباح نے قلعۃ الاموت میں ایک ارضی بہشت بنائی تھی جس میں باغات و انہار۔ حور و قصور اور تمام ایسے سامان عیش و انبساط موجود تھے جو عام اسلامی تخیل میں بہشت کے لوازمات تصور کئے جاتے ہیں۔

جب کسی فدائی سے کوئی دشوار اور خطرناک خدمت لینی ہوتی تھی تو اس کو بھنگ سے مدہوش کر کے اس نقلی بہشت میں پہنچا دیا جاتا تھا جب وہ آنکھ کھول کر دیکھتا تھا تو اس کو وہ سب اسباب تعیش نظر آتے تھے جن کے نصیب ہونے کی اسے مرنے کے بعد توقع تھی۔ کچھ دنوں اسے ان اسباب سے تمتع حاصل کرنے کا موقع دیا جاتا تھا۔ بعدازاں اسے دوبارہ مدہوش کر کے دنیا میں پہنچا دیا جاتا تھا۔ اور اس سے یہ کہا جاتا تھا کہ اگر دائمی طور پر

بہشت میں رہنے کے آرزومند ہو تو جو حکم تم کو دیا جاتا ہے اس کی تعمیل میں بدل و جان کوشش کرو اگر تم اس سعی میں مر گئے یا مارے گئے تو درجۂ شہادت حاصل کرو گے اور ابد الآباد تک بہشت میں رہو گے۔ یہ روایت بالکل موضوعہ ہے اور اس کا ماخذ غالباً تیرھویں صدی کے مشہور یوروپین سیاح مارکو پولو کا سفرنامہ ہے۔ کسی معتبر مسلمان مؤرخ نے اس ارضی بہشت کا تذکرہ نہیں کیا اور اس کی حقیقت صرف اسقدر معلوم ہوتی ہے کہ حسن ابن صباح اور بزرگ امید کی حسن تدبیر سے رودبار مازندران کا وہ علاقہ جو ان کا مسکن تھا اور جو زیادہ تر خشک پہاڑوں اور بنجر چٹانوں پر مشتمل ہے ایک شاداب اور سرسبز قطعہ زمین بن گیا تھا۔ نہروں۔ تالابوں اور آبپاشی کے دیگر مصنوعی ذرائع سے درختوں اور اناج وغیرہ کی کاشت کی جاتی تھی۔ اور جب گردونواح کی وادیوں کے دیہاتی باشندے دور سے ان خوشنما باغات اور لہلہاتے ہوئے کھیتوں اور چراگاہوں کا نظارہ کرتے تھے۔ تو ان کی نگاہ میں نزاریہ کا کوہستان بہشت بریں کا نمونہ معلوم ہوتا تھا۔

ممکن ہے کہ مذکورہ بالا روایت ان جاہل اور تنگ نظر گنواروں کی اختراع ہو جسے مارکو پولو نے اثنائے سفر میں ان سے سن کر اپنے سفرنامہ میں نقل کر دیا ہو۔ قرون وسطی کی یوروپین اقوام کا زیادہ واسطہ اس نزاری جماعت سے رہا جو ارض شام میں مقیم تھی۔ اسماعیلیہ مشرق کی یہ شاخ حسن ابن صباح ہی کے زمانہ میں قائم ہو گئی تھی اور تیسری جنگ صلیبی میں اس نے نمایاں حصّہ لیا تھا۔ اس وقت اس جماعت کی سیادت ایک شخص راشد الدین (یا رشید الدین) سنان سے متعلق تھی۔ جو الاموت کے حاکموں کے ماتحت ایک داعی کی حیثیت رکھتا تھا۔ لیکن سیاسی اور انتظامی قابلیت میں سوائے حسن ابن صباح اور بزرگ امید کے ان سب پر فائق معلوم ہوتا ہے۔ یوروپین وقائع نگاروں نے اس کے حالات تفصیل سے بیان کئے ہیں۔ حسن ابن صباح کی مانند وہ بھی اپنے مضبوط قلعہ میں عزلت گزیں رہتا تھا اور مسیحی اور مسلم اقوام کے برسر پیکار ہونے سے فائدہ اٹھا کر اس نے اپنی طاقت کو خاصہ بڑھا لیا تھا۔ اس کی حکمت عملی یہ تھی کہ مسلمان اور مسیحی دونوں سے بیک وقت یا یکے بعد دیگرے نامہ و پیام جاری رکھتا تھا اور اپنی امداد و تائید کے مواعید کے بالعوض ہر قسم کے حقوق و مراعات حاصل کر لیتا تھا۔

شام کا ایک اور اسماعیلی قائد جس کی شہرت نے تاریخ کی سرحد سے گزر کر دنیائے افسانہ کو معمور کر دیا ہے حمزہ تھا۔ یہ حمزہ نزاریہ شام کے قلعوں میں سے ایک کا حاکم تھا۔ شام کی نزاری حکومت کی بھی وہی حکمت عملی تھی جس نے رودبار کی نزاری حکومت کو ایک عرصۂ دراز

تک اپنے دشمنوں سے محفوظ رکھا تھا یعنی یہ کہ انہوں نے دشوار گزار کوہی مقامات میں مستحکم قلعہ جات تعمیر کر لیے تھے اور ان کی آہنی دیواروں کی پناہ میں ان کی قلیل جمعیت دشمنوں کی کثیر افواج کا بخوبی مقابلہ کر سکتی تھی۔ حمزہ اپنے ان کارہائے نمایاں کی بدولت جو اس نے صلیبی مجاہدین اور بعد میں سلطان بیبرس کی افواج کے خلاف سرانجام دیئے تھے بہت سی داستانوں کا ہیرو بن گیا جو شام اور مصر میں بہت مقبول ہو گئیں۔ اور بعد میں ترکی اور فارسی زبانوں میں بھی رواج پا گئیں۔ ان داستانوں کو حمزہ نامہ کہا جاتا تھا۔ ہمارا خیال ہے کہ داستان امیر حمزہ کی اصل یہی داستانیں ہیں معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ مابعد میں اس اسماعیلی بطل کو حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے چچا حضرت امیر حمزہؓ سے مخلوط کر دیا گیا۔ اور اس کی داستان امیر حمزہ کی داستان بن گئی۔ اگر یہ قیاس درست ہے تو بوستان خیال کی مانند داستان امیر حمزہ بھی اسماعیلی روایات کی رہین ہو جاتی ہے۔

عربی اور فارسی میں اس قسم کے اور قصص (مثلاً قصہ عنتر ابن شداد) بھی موجود تھے لیکن اردو میں الف لیلہ کے بعد یہی دو قصے زیادہ رائج و مقبول ہوئے ہیں۔ نزاریہ عجم کی تباہی کے بعد ان کی یہ دور افتادہ جمعیت بھی بدنظمی میں مبتلا ہو گئی۔ کچھ عرصہ تک وہ مملوک سلاطین کو (جو پہلے قبیلہ کے بعد مصر و شام پر قابض ہو گئے تھے) ہوا خواہی اور اطاعت شعاری کے اظہار اور عقائد اسلامی کے اقرار سے اپنی جانب مائل کرنے کی کوشش کرتے رہے لیکن آخر کار سلطان بیبرس نے ان کے قلعوں پر قبضہ کر کے ان کی خود مختار زندگی کا خاتمہ کر دیا۔ ان کے باقیات اب بھی ارض شام میں موجود ہیں لیکن ان کو کوئی سیاسی اہمیت حاصل نہیں۔



باب نہم

باطنیہ کے باقیات و آثار

۵۶۷ھ میں اسماعیلی خلافت مصر کا خاتمہ سلطان صلاح الدین ایوبی نے کر دیا اور اس کے تقریباً ایک صدی بعد (۶۵۵ھ) میں اسماعیلی حکومت الاموت کو مغلوں نے فنا کر دیا لیکن مذاہب اپنے سیاسی اقتدار سے محروم ہو جانے کے بعد بھی اپنی ہستی کو قائم رکھ سکتے ہیں اور اگرچہ واقعات مذکورہ کی تاریخ سے لے کر اس وقت تک ملت اسلامی کے کوائف بہت سے انقلابات کے متحمل ہو چکے ہیں لیکن اسماعیلیہ کی منتشر جماعتیں اب بھی دنیا میں باقی ہیں۔ اور ان کی گزشتہ عظیم الشان تنظیم کی خفیف سی نمود اب بھی دکھائی دیتی ہے۔

اسماعیلیہ کی موجودہ جمعیت

فرانس کے مشہور عالم پروفیسر ماسیاں نے ان جماعتوں کی جو فہرست مرتب کی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دیلیم میں جو نزاری فرقہ کا مولد و مسکن تھا۔ اس فرقہ کی ایک خاصی تعداد رودبار۔ الاموت اور چوغان کے نواح میں اب بھی پائی جاتی ہے۔ افغانستان اور ترکستان میں کوہ پامیر کی غربی مرتفع وادیوں میں بھی اسماعیلیہ موجود ہیں اور ان کی آبادی گلگت و چترال تک پھیلی ہوئی ہے۔ غالباً ان کے آباو اجداد نے حکیم ناصر خسرو کی تبلیغ و تلقین سے اسماعیلی مذہب اختیار کیا تھا لیکن اب ان میں سے اکثر نزاری فرقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ ہندوستان کے بوہرے (جو داؤدی اور سلیمانی دو جماعتوں میں منقسم ہیں) اسماعیلیہ کی قدیم اور اصلی فرع کی یادگار ہیں لیکن خوجے اور بعض دیگر جماعتیں نزاری گروہ سے وابستہ ہیں اور ان کا قدیم مرکز ملتان کے جنوب مشرق میں تھا۔ جزیرہ نمائے عرب میں یمن اور شام اوائل سے ان کا مستقر رہے ہیں۔ یمن میں نجران

کے نبی یم نے اٹھارویں صدی میں بحرین الاحسا میں جو قرامطہ کا مولد و مخرج تھے۔ قرمطی عقائد کو رواج دینے کی ناکام کوشش کی تھی اور اب بھی ان مقامات میں نزاریہ اور قرامطہ کی خاصی جمعیت ہے۔

حراز کا علاقہ بھی اسماعیلیہ کا ایک مرکز ہے اور سلیمانی بوہرہ جماعت کا داعی یہیں رہتا ہے۔ شام کے وہ مقامات جن کا اسماعیلی تاریخ میں ذکر آتا ہے مثلاً سلمیہ وغیرہ اب بھی اسماعیلیہ مذہب کے متبعین سے خالی نہیں ہیں۔ اگرچہ اس وقت اسماعیلیہ شام تقریباً سب کے سب نزاری عقائد کے حلقہ بگوش ہیں اور اس مذہب کی قدیم خالص جماعت کا وجود اس خطہ میں تقریباً مفقود ہے۔ برّاعظم افریقہ میں مغرب کا ملک جو فاطمیین کی خلافت کا سب سے اوّل مستقر تھا اسماعیلی اثرات سے اب بالکل پاک ہے لیکن ایک دو بربر قبائل کی رسومات میں اسماعیلی دعوت کا کچھ اثر اس وقت بھی پایا جاتا ہے۔ جزیرہ مارلیشش میں اسماعیلی بوہروں نے ایک اپنی نوآبادی قائم کر لی ہے اور زنجبار میں نزاری خوجوں کی معتد بہ جمعیت موجود ہے۔ ان کے علاوہ شاید دنیا کے اور حصص میں بھی اسماعیلی مذہب کے افراد پائے جاتے ہوں گے۔ لیکن ان کو نظرانداز کیا جاسکتا ہے۔

اسماعیلیہ کے ان باقیات میں ہندوستان کے بوہرے اور خوجے سب سے زیادہ منظم اور ممتاز حیثیت رکھتے ہیں اور ہموطنی کی بنا پر ہماری خاص توجہ اور دلچسپی کے مستحق ہیں۔ لہٰذا اس باب میں ان کا کسی قدر تفصیل سے ذکر کیا جائے گا۔ ان دو کے علاوہ ایک تیسری جماعت جس کا مفصل تذکرہ ضروری معلوم ہوتا ہے جبل لبنان (شام) کے دروز ہیں۔ یہ جماعت اگرچہ اصطلاحی طور پر اسماعیلیہ کے فروع میں شمار نہیں کی جاسکتی لیکن اس کا اسماعیلیہ سے اسقدر قریب کا تعلق ہے اور اس کے حالات کا بیرونی دنیا کو عموماً اسقدر کم علم ہے کہ اس کو اس باب کے عنوان سے خارج کر دینا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔

بوہرے

ان تینوں جماعتوں میں بوہرہ جماعت کو باوجود قلیل التعداد ہونے کے اس اعتبار سے تقدیم و فضیلت حاصل ہے کہ وہ اسماعیلی مذہب کی قدیم روایات اور خالص تعلیم کی امین و محافظ ہے۔ ہندوستان میں اسماعیلی تحریک کی سب سے پہلی نمود قرامطہ کی سعی کا نتیجہ تھی جو غالباً تیسری صدی ہجری کے اواخر میں سندھ اور ملتان تک اپنے دائرۂ عمل کو وسعت دینے میں کامیاب ہو گئے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے

اس قطعہ ملک کے بعض مقامات میں اپنی حکومت بھی قائم کرلی تھی جو عرصۂ دراز تک قائم رہی لیکن بدقسمتی سے ہندوستان کی تاریخ میں انکا بہت کم ذکر آتا ہے۔ اور جب تک کہ اسماعیلیہ اپنی قدیم روایات کو پردۂ اخفاء سے باہر نہ لائیں واقعات مذکورہ کا صحیح اور کافی علم حاصل کرنا ممکن نہیں ہوسکتا تاہم جیساکہ پیشتر ذکر ہوچکا ہے۔ سلطان محمود غزنوی کی مہمات سندھ میں سے ایک کا مقصد ملتان سے قرامطہ کا اخراج تھا۔ ترک وافغان بادشاہت کی تاریخ میں یہ بھی ذکر آتا ہے کہ اس فرقہ کے بعض لوگ پایۂ تخت دہلی میں بھی موجود تھے۔ اور ایک مرتبہ انہوں نے بادشاہ وقت کو جامع مسجد میں جمعہ کی نماز کے وقت گھیر لیا تھا۔ اور اس کے قتل کا قصد رکھتے تھے لیکن بادشاہ نے ایک چور دروازے سے نکل کر اپنی جان بچالی تھی۔ چونکہ اس فرقہ کے اباحی عقائد اور مخرب اخلاق رسومات کا بھی مورخین نے کچھ تذکرہ کیا ہے۔ یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسماعیلیہ کے ہندوستان میں اولین داعی اور مبلغ قرامطہ کے گروہ سے تعلق رکھتے تھے یا نزاری فرقہ سے متعلق ہوں گے کیونکہ ان دونوں میں عقائد واعمال کے اعتبار سے مشابہت تامہ پائی جاتی ہے۔

مؤخرالذکر قیاس کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ نواح سندھ وملتان میں جو اسمٰعیل اس وقت آباد ہیں وہ عموماً نزاری فرقہ میں شامل ہیں۔ شائد واقعات کا صحیح تسلسل اس طرح تصور کیا جاسکتا ہے کہ تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں یہ علاقہ قرامطہ کا آماجگاہ تھا۔ اس کے بعد یہاں کے اسماعیلیہ نے نزاری دعوت قبول کرلی کیونکہ وہ مصر ویمن کی بہ نسبت مازندران اور خراسان سے زیادہ قریب تھے اور قرمطی عقائد کو نزاری عقائد سے فطری مناسبت اور مماثلت بھی ہے۔

بہرحال ہندوستان کی بوہرہ جماعت کی تکوین واقعات مذکورہ سے موخر ہے خود بوہروں کے بیان کے مطابق ان کا اول داعی عبداللہ تھا جسے خلیفہ مستنصر باللہ نے ہندوستان میں اسماعیلی تبلیغ پر مامور کیا تھا۔ یہ شخص خلیفہ کا فرمان لے کر پہلے یمن آیا اور وہاں کچھ روز رہ کر ہندی زبان سیکھی۔ اس کے بعد یمن سے روانہ ہوکر ہندوستان میں کھنبایت (صوبہ گجرات) کے ساحل پر وارد ہوا۔ خلیفہ نے ایک اور شخص احمد نامی کو بھی اسی خدمت پر متعین کیا تھا اور بوہرے کہتے ہیں کہ عبداللہ اور احمد دونوں ساتھ ہندوستان آئے تھے لیکن احمد کا بعد کے واقعات کے ضمن میں بہت کم ذکر آتا ہے۔ قاضی نوراللہ شوستری نے اپنی مجالس المومنین میں بوہروں کے مبلغ کا نام ملا علی تحریر کیا ہے لیکن اس کی تبلیغ کی جو کیفیت تحریر کی ہے وہ وہی ہے

جس کو اور مؤرخین عبداللہ کے سلسلہ میں نقل کرتے ہیں۔ غالباً قاضی صاحب کو ناموں کے بارہ میں مغالطہ لاحق ہوا ہے۔ عبداللہ کے ورود ہند کی تاریخ ۱۰۶۷ء بیان کی جاتی ہے۔ بوہرہ روایت کی رو سے وہ صاحب کشف و کرامات تھا اور ان صفات کی بدولت اس نے قلیل عرصہ میں یہ حیرتناک کامیابی حاصل کر لی کہ ایک راجپوت راجہ جس کا نام سدہ راؤ جے سنگھ بیان کیا جاتا ہے اور جس کو تمام ملک گجرات پر تصرف حاصل تھا عبداللہ کا معتقد ہو گیا اور اس کی فہمائش سے اسلام قبول کر لیا۔ راجہ کی تقلید میں اس کی رعیت میں سے بہت لوگ مسلمان ہو گئے اور اس طرح اس جماعت کی بنا قائم ہو گئی جو بوہرہ کے نام سے موسوم ہے۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ بوہرہ لفظ بیوہار سے مشتق ہے اور اس کے لغوی معنی تاجر ہیں۔ چونکہ یہ قوم زیادہ تر تجارت پیشہ ہے اس لئے بوہرہ کہلاتی ہے۔

ہمارے خیال میں بوہرہ قوم کی اصل و بنا کی توجیہ کے لئے مذکورہ بالا روایت کافی نہیں معلوم ہوتی۔ اسماعیلی گروہ کے ہند کے ساتھ تعلقات کا ابتدا سے پتہ چلتا ہے اور اس ضمن میں مؤرخین کی اس روایت کا اعادہ کیا جا سکتا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت محمد ابن اسماعیل کی اولاد عباسی حکومت کے ظلم و عداوت کے خوف سے سندھ و قندھار تک منتشر ہو گئی تھی۔ یمن بھی اسماعیلی تحریک کے آغاز سے اس مذہب کی دعوت کا ایک بڑا مرکز تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ افریقہ کی دولت فاطمیہ کے قیام میں داعی یمن ابن حوشب اور اس کے نائب ابو عبداللہ شیعی کا کس قدر حصہ تھا۔ ادھر یمن کے تجارتی روابط ہند کے ساتھ قدیم الایام سے چلے آتے تھے۔ غرض کہ ہمارا خیال ہے کہ ہندوستان شروع ہی سے اسماعیلی مبلغین کا میدان عمل رہا ہے لیکن چونکہ یمن مصری خلافت اسماعیلیہ کے انقراض کے بعد قدیم و اصلی دعوت کا سب سے بڑا مرکز بن گیا تھا اور بوہرے اسی دعوت سے مستفید ہوئے ہیں۔ لہٰذا یہ امر قابل قبول ہے کہ مبلغین کی بیشتر تعداد یمن سے اس ملک میں آئی ہوگی۔ ان میں سے اکثر شاید تجارت کے بہانہ سے اس ملک میں آئے ہونگے یا یہ کہ تجارت بھی ایک مقصد ہوگا۔ لیکن اس کے ساتھ تبلیغ بھی شامل ہوگی (افریقہ میں اسلام کی توسیع زمانہ حال میں زیادہ تر عرب تاجروں کی سعی سے ہوئی ہے) اور غالباً لفظ بوہرہ کی اصلی وجہ تسمیہ یہی ہے۔ موجودہ بوہرہ قوم ہمارے خیال میں سب کی سب ہندوالاصل نہیں قرار دی جا سکتی بلکہ اس میں ان مبلغین کے اخلاف بھی شامل ہیں جو یمن وغیرہ سے یہاں آئے تھے اور ان ہندوستانیوں کی اولاد بھی شامل ہے جنھوں نے ان کی دعوت کو لبیک کہا تھا اور جن سے کسی قسم کی قومی یا نسلی

تفریق وتمیز برتنا صحیح دینی موافاۃ کے اصول کے خلاف ہوتا ہمارے اس خیال کی تائید موجودہ بوہرہ قوم کے جسمانی و ذہنی خصائص وخصائل کے مشاہدہ سے بھی ہوتی ہے۔ جو صوبہ گجرات وبمبئی کی کسی ہندو قوم سے زیادہ عربوں سے مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔ اور یہ مشابہت ذی علم اور ممتاز خاندانوں میں زیادہ نمایاں ہے۔ گجرات کے کسی راجپوت راجہ کے قبول اسلام کی روایت کی تصدیق وتردید کے بارہ میں ہم کچھ نہیں کہہ سکتے ہیں۔ لیکن یہ امر قابل غور ہے کہ نزاری داعی نورالدین (الملقب بہ نورست ساگر) کے ذکر میں مسٹر ٹامس آرنلڈ نے اپنی کتاب اشاعت اسلام میں یہ لکھا ہے کہ وہ سدہ راج کے عہد میں ہندوستان آیا تھا جو ۱۰۹۴ء سے ۱۱۴۳ء گجرات کا راجہ تھا۔ عبداللہ کا ورود ہند ۱۰۶۷ء میں بیان کیا جاتا ہے اور جس راجہ کو اس نے مسلمان کیا تھا اس کا نام یا لقب بھی سدہ راج یا سدہ راؤ تھا۔ لہذا دونوں روایات میں ایک تاریخی تناقض ہے لیکن ممکن ہے کہ یہی نام یا لقب گجرات کے ایک سے زیادہ راجہ کا ہو۔

ستر امامت اور یمنی دعوت

ہم پیشتر بیان کر چکے ہیں کہ اسماعیلی تاریخی روایت کی رو سے خلیفہ آمر نے اپنے انتقال سے قبل اپنے شیرخوار فرزند طیب کو داعی ابن مدین کے سپرد کر دیا تھا۔ اور عبدالمجید کو طیب کی نابالغی کے زمانہ میں امور سلطنت کا کفیل نامزد کیا تھا لیکن جب عبدالمجید نے اپنی خلافت کا اعلان کر دیا تو ابن مدین نے مصلحتاً طیب کو مستور کر دیا۔ اور ان کے یا ان کی اولاد کے کوائف وحالات کا علم اب ناممکن ہے اگر یہ علم اس زمانہ میں کسی کو سکتا ہے تو غالباً اسماعیلی (مستعلوی) جماعت کے پیشواؤں کو ہوگا۔ لیکن وہ اس کو اسرار دین میں شامل کرتے ہوئے اور کوئی غیر اسماعیلی ان اسرار ورموز سے آگاہ ہونے کی توقع نہیں کر سکتا۔ ان واقعات کے بعد اسماعیلیہ کی قدیم وخالص جماعت مصر سے مفقود ہوگئی۔ لیکن یمن میں ان کو ایک جائے پناہ مل گئی۔ جہاں اس وقت صلیحی خاندان حکمران تھا۔ یہ خاندان فاطمیین مصر کا معتقد تھا۔ خلیفہ مستنصر باللہ اور علی صلیحی کے روابط کا تاریخ سے ثبوت ملتا ہے۔ اور یمن کی دعوت کا استحکام داعی لمک بن مالک کا کام تھا جس نے قاہرہ میں رہ کر مستنصر کے جلیل القدر داعی المؤید فی الدین شیرازی سے علوم دین کی تحصیل کی تھی۔ اگرچہ ملکہ سیدہ عروہ (حرّہ) کے انتقال کے بعد صلیحی خاندان کی قوت روبہ انحطاط ہوگئی لیکن دعوت کا سلسلہ جاری رہا۔ اور داعی لمک کے بعد اس کا بیٹا داعی یحیٰی اور اس کے بعد داعی ذویب ابن موسیٰ اپنے دین کی ترویج وتحفظ میں کوشاں رہے۔ ذویب اسماعیلیہ مستعلویہ کا پہلا

داعی مطلق تھا کیونکہ اس کے زمانہ تک امام طیب مستور ہو گئے تھے۔ اگرچہ اس وقت سے آج تک بیعت ان کے ہی نام پر لی جاتی ہے۔ چونکہ بوہرے یمن کی دعوت سے منسلک ہیں وہ طیب کی امامت کے حلقہ بگوش ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ امام آخرالزمان یعنی مہدی معہود طیب کی اولاد میں سے ہوگا۔ غالباً وہ طیب کی حی وقائم ہونے کے قائل نہیں ہیں بلکہ صرف یہ کہتے ہیں کہ ان کی اولاد میں سے ہر زمانہ میں ایک امام مستور ہوتا ہے۔ داعی مطلق اس کے باب یا نائب کی حیثیت میں جماعت کے تمام دینی اور دنیوی امور پر کلی اختیار رکھتا ہے۔

یمن کی دعوت صلیحی خاندان کی تباہی اور زیدیہ اور سنی فرقوں کی شدید مخالفت کے باوجود بھی اپنے آپ کو زندہ رکھ سکی لیکن وہ رازداری اور اخفا جو ابتدا سے اسماعیلی دعوت کا تلازمہ تھے سیاسی مصالح کے اقتضا سے اور بھی زیادہ پختہ اور مضبوط ہو گئے۔ عقائد کے علاوہ تاریخ و روایت کو بھی مخفی رکھا جانے لگا۔ علم تاویل و حقیقت تو عوام سے ہمیشہ پوشیدہ ہی رکھا گیا تھا۔ اور جن اشخاص کو اس سے آگاہ کیا جاتا تھا ان کو سخت تاکید تھی کہ سوائے اہل و مستحق اشخاص کے اپنے علم کو کسی پر ظاہر نہ کریں۔ ان اسباب کی بنا پر اسماعیلی دعوت اس آخری زمانہ میں ایک ایسا نظام بن گئی ہے جس کا ہر ایک رکن اور عہدہ دار (حد مستجیب سے لیکر داعی مطلق تک اپنے مفید یعنی اپنے سے بالادست عہدہ دار) کا تابع ہے جو اسکو اسرار دعوت (جن کو اسرار اولیاء اللہ بھی کہتے ہیں) صرف اس وقت تلقین کرتا ہے جب اس کی رائے میں وہ شاگرد یا مریدان اسرار کو قبول کرنے کا اہل ہوتا ہے۔ نیز چونکہ امامت حالت ستر میں ہے علم تاویل و حقیقت میں کسی جدید اضافہ کا امکان نہیں۔ کیونکہ بغیر امام کے اذن کے کوئی شخص اس قسم کے کام کا مجاز نہیں ہو سکتا۔

ان قیود کے باوجود دعاۃ یمن میں سے اکثر ذی علم اشخاص تھے اور ان کی تصانیف کا ایک گرانقدر ذخیرہ بوہروں کے پاس موجود ہے جس کو وہ غیر اسماعیلی اشخاص کی نظروں سے محفوظ رکھنے میں انتہائی احتیاط برتتے ہیں۔ دعاۃ یمن کے سلسلہ میں آخری نامور شخص داعی عماد الدین ادریس ابن حسن تھے جن کا زمانہ نویں صدی ہجری ہے۔ چونکہ یمن کے سیاسی کوائف روز بروز ناموافق ہوتے جاتے تھے اور زیدیہ فرقہ کے استیلا نے اسماعیلیہ کے لئے سوائے جبل حراز کی مشرقی جانب کی مرتفع چوٹیوں کے اور کوئی جائے امن باقی نہیں رکھی تھی یہ مناسب خیال کیا گیا کہ دعوت کا مرکز یمن سے ہندوستان کو منتقل کر دیا جائے۔ چنانچہ داعی ادریس ابن حسن کے کچھ مدت بعد دعوت ہندوستان کو منتقل ہو گئی۔ کہا جاتا ہے کہ یمن کا آخری داعی

محمد ابن حسن تھا اور جو شخص ہندوستان میں سب سے اوّل اس منصب جلیلہ پر فائز ہوا۔ اس کا نام یوسف ابن سلیمان تھا۔ یوسف ابن سلیمان کے جانشین داعی جلال الدین ہوئے اور ان کے بعد داؤد ابن عجب شاہ داعی مقرر ہوئے۔

معلوم ہوتا ہے کہ اس ملک کی فضا جو افتراق و فرقہ بندی کے لئے خاص طور پر موزوں واقع ہوئی ہے۔ اسماعیلیہ جماعت کے اتحاد کے لئے بھی مضر ثابت ہوئی۔ اور داؤد ابن عجب شاہ کے بعد جماعت میں ان کے جانشین کے تقرر پر اختلاف پیدا ہو گیا۔ ایک فریق نے داؤد بن قطب شاہ کو ان کا جانشین تسلیم کر لیا۔ دوسرے فریق نے داؤد ابن عجب شاہ کی زوجہ کے برادر زادہ سلیمان ابن یوسف کو داعی قرار دیا۔

بوہرہ جماعت کا افتراق اس اختلاف کی وجہ سے بوہرہ اسماعیلیہ جماعت دو بڑے فرقوں میں منقسم ہو گئی جن میں سے ایک داؤد ابن قطب شاہ کی رعایت سے داؤدیہ اور دوسری سلیمان ابن یوسف کی پاسداری سے سلیمانیہ کہلاتی ہے۔ ان دونوں فرقوں میں کوئی اصولی تخالف نہیں صرف سلسلہ دعوت جداگانہ ہے۔ تعداد کے لحاظ سے داؤدی فرقہ کو غلبہ حاصل ہے اور ان کے موجودہ داعی ملا طاہر سیف الدین سورت میں رہتے ہیں۔ ہندوستان کے اکثر بوہرے ان کے متبع ہیں۔ سلیمانی فرقہ قلیل التعداد لیکن تعلیم و معاشرت کے اعتبار سے فائق ہے۔ یمن کے اسماعیلیہ اکثر اسی فرقہ میں شامل ہیں اور ان کا داعی یمن میں رہتا ہے۔ موجودہ داعی کا نام علی ابن محسن بیان کیا جاتا ہے۔

بوہرہ عقائد بوہرے اسماعیلیہ کی قدیم و خالص تعلیم کا اتباع کرتے ہیں اور اس تعلیم کے اصول و عقائد کے بارہ میں جو کچھ بیرونی دنیا کو معلوم ہے۔ اس کی تشریح و تفصیل پیشتر کی جا چکی ہے۔ لہٰذا اس مضمون پر مزید خامہ فرسائی کی ضرورت نہیں۔ چونکہ ان میں سے اکثر کے آباؤ اجداد ہندو الاصل تھے ان کے رسم و روایات اور معاشرت میں ہندی اثر پایا جاتا ہے۔ وہ قمری مہینوں کا آغاز رؤیت ہلال سے نہیں کرتے بلکہ اُن کا ایک خاص طریقہ ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر ایک مہینہ مسلمانوں کے عام شمار سے دو ایک روز قبل شروع ہوتا ہے۔ اور رمضان کا مہینہ ہمیشہ پورے تیس دن کا ہوتا ہے۔ بوہروں کا طریقہ اگرچہ ہندوؤں کی جنتری کی طرح علم ہیئت و ہندسہ پر مبنی ہے۔ لیکن ان کا اس کے متعلق یہ دعویٰ ہے کہ یہ طریقہ ان کے اماموں نے وضع کیا تھا اور رمضان کے پورے تیس دن ہونے کی بابت وہ اس آیت قرآنی سے ثابت کرتے ہیں جس میں صوم کے ایام کو گنے ہوئے دن فرمایا گیا

ہے۔ ان کے مذہبی عقائد میں سوائے دو ایک مسائل کے کوئی شے ایسی نہیں جسے ہند و عقائد سے ماخوذ یا مماثل قرار دیا جا سکے۔ ان مستثنےٰ مسائل میں سب سے اہم تناسخ کا عقیدہ ہے جس کے متعلق یہ کہنا دشوار ہے کہ آیا وہ اسماعیلی مذہب کا ابتدا سے ایک جزو رہا ہے یا بوہروں نے ہندوستان کے قدیم مذاہب سے مستعار لیا ہے۔ یہ لوگ عموماً پابند صوم و صلوٰۃ ہوتے ہیں اور نوامیس دینی کا بہت احترام کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ ڈاڑھی منڈانا اور تمباکو کا استعمال تک ممنوع خیال کرتے ہیں۔ ان کے مذہبی پیشوا اکثر عالم و فاضل اشخاص ہوتے ہیں۔ اور زمانہ حال میں ان کے بعض خاندانوں (خصوصاً سلیمانی جماعت) نے مغربی تعلیم اور مختلف علمی پیشوں میں بہت شہرت حاصل کی ہے۔ داعی مطلق کا جماعت پر پورا اختیار اور کامل اقتدار ہے۔ اگرچہ زمانہ کی موجودہ آزاد روش سے متاثر ہو کر بعض تعلیم یافتہ افراد نے انحراف و بغاوت کا قصد کیا ہے۔

سلیمانی جماعت کے داعی مطلق داعی البلاغ ہونے کا بھی دعویٰ کرتے ہیں اور ان کی اجازت سے دو ایک غیر مذاہب کے اشخاص اسماعیلی جماعت میں داخل کر لئے گئے ہیں لیکن عمومی حیثیت سے بوہروں کو ایک محدود قوم یا جماعت تصور کیا جا سکتا ہے۔ جس میں نئے اراکین کا داخلہ بند ہے۔ اور مناکحت وغیرہ کے تعلقات بھی صرف جماعت کے اندر ہی روا رکھے جاتے ہیں۔

خوجے

بوہروں کے مقابلہ میں خوجے اور ان کے ملحقات ہند و اثرات سے زیادہ ملوث معلوم ہوتے ہیں۔ اور غالباً نسلی حیثیت سے بھی وہ زیادہ خالص ہند و الاصل۔ یہ جماعت جیسا کہ پیشتر بیان ہو چکا ہے اسماعیلیہ نزاریہ کی ایک شاخ ہے۔ اگرچہ بعض خوجوں نے سنی یا اثنا عشری عقائد اختیار کر لئے ہیں۔ ان مؤخر الذکر خوجوں کی تعداد بہت قلیل ہے اور وہ ہمارے دائرہ کلام سے خارج ہیں۔ نزاری خوجے بمبئی کے ہز ہائی نس آغا خاں کو اپنا امام تسلیم کرتے ہیں اور یہ زیدیہ فرقہ کو نظر انداز کر کے غالباً یہی ایک شیعہ فرقہ ہے جو ایک امام حاضر کی موجودگی کا معترف ہے آغا خاں کی امامت کا اقرار ان کے حسن "علیٰ ذکرہ السلام" کا خلف و جانشین ہونے کے اعتقاد پر مبنی ہے۔۔ اور ان کی تشریح اس کتاب کے آخری حصہ میں کی جائے گی۔ سر دست ان کوائف کا اجمالی بیان منظور ہے جو خوجوں کے نزاری فرقہ میں داخل ہونے کا باعث ہے۔

الاموت کی تباہی کے بعد نزاریہ کی حالت

اگرچہ جوینی وغیرہ جو الاموت کی تباہی اور نزاریہ عجم کی تخریب کے چشم دید

گواہ تھے یہ کہتے ہیں کہ ہلاگو خاں نے الاموت کے آخری فرمانروا رکن الدین خورشاہ کے قتل کے بعد اس کے خاندان اور اس کی جماعت کا قلع و قمع کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا تھا لیکن تاریخ کے مطالعہ سے متعدد اشارات اس قسم کے ملتے ہیں کہ نزاری جماعت زمانہ مابعد میں بھی نہ صرف اپنے اصلی مسکن یعنی کوہستان مازندران ورودبار بلکہ ایران کے دیگر صوبجات اور بعض ملحقہ ممالک میں بھی باقی رہی اور امامت کا سلسلہ رکن الدین خورشاہ کے خاندان میں بدستور جاری رہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس خاندان کے بعض اراکین مغلوں کے قتل عام سے بچ گئے اور ان کے ظالم چنگل سے دور رہنے کے لئے جنوب کی جانب ہجرت کر گئے۔ کیونکہ ان کا آخری مستقر بلاد قم میں ثابت ہوتا ہے۔ الاموت کی تسخیر کے تقریباً بیس سال بعد یعنی ۶۷۴ھ (۷۶-۱۲۷۵ء) میں رکن الدین خورشاہ کا ایک بیٹا اپنی جماعت کی مدد سے دوبارہ الاموت پر قابض ہو گیا۔ لیکن ہلاگو کے بیٹے اباقاخاں نے اسے شکست دے کر اس کی جمعیت کو فنا کر دیا۔

شام کی نزاری جماعت بھی مملوک سلاطین مصر اور مغلوں کی کشمکش کی بدولت کچھ عرصہ تک اپنی سیاسی حیثیت کو قائم رکھ سکی اور اس عرصہ میں مغل و مملوک دونوں اپنے دشمنوں کے خلاف ان کی قاتلانہ خدمات سے فائدہ اٹھاتے رہے لیکن آخر کار سلطان بیبرس نے ان کی قوت کا خاتمہ کر دیا۔

تاہم ایران اور شام کے ان علاقوں میں جو نزاری فرقہ کی قوت کا مرکز تھے ان واقعات کے بعد بھی ان کو خاصہ اقتدار اور غلبہ حاصل رہا۔ چنانچہ ہلاگو کے آٹھویں جانشین ابوسعید بہادر خاں کے عہد حکومت میں جب الاموت کی تباہی کو باسٹھ سال گذر چکے تھے کوہستان کے صوبہ دار شاہ علی سجستانی کی تحریک سے علمائے دینی کا ایک وفد اس علاقہ کو روانہ کیا گیا تاکہ وہاں کے باشندوں میں شرائع اسلامی کو رواج دے۔ اور الحاد و اباحت کے آثار کو مٹائے۔

اس وفد کے سب سے زیادہ سرگرم رکن شیخ عماد الدین بخاری تھے جو اپنے زمانہ کے فقہاء میں بہت ممتاز خیال کئے جاتے تھے۔ جب یہ وفد بلدہ قہستان میں پہنچا تو نماز کا وقت قریب تھا شیخ مذکور نے یہ خیال کر کے کہ صلوٰۃ ہر ایک مسلمان کا فرض اولین ہے۔ ایک مسجد کی سقف سے آوازۂ اذان بلند کیا۔ نزاریوں کے کان اس آواز سے اس قدر ناآشنا ہو گئے تھے کہ ان کے ایک جم غفیر نے مسجد پر دھاوا کر دیا۔ اور شیخ اور اس کے رفقاء جو شہادت کا درجہ حاصل کرنے کے لئے تیار نہ تھے راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور ہو گئے۔ ممکن ہے کہ اس روایت میں کسی قدر مبالغہ ہو۔ اور قہستان کے نزاری ساکنین کا غیظ و غضب مطلق اذان کے خلاف نہ ہو۔

بلکہ اذان کے اس طریقہ کے خلاف ہو جو اہل سنت و جماعت کے ہاں رائج ہے۔ بہرحال یہ روایت
اس امر کی شاہد ہے کہ مغلوں کی تخریبی سعی کے باوجود اس علاقے میں جو نزاری فرقہ کا وطن مالوف
تھا۔ بہت سے شہر مثلاً برجند۔ قین وغیرہ اس فرقہ کے لوگوں سے معمور تھے لیکن مرورِ ایام کے
بعد ان پر یہ حقیقت منکشف ہوگئی کہ اب ان کے لئے ایران و شام میں سیاسی ریشہ دوانیوں کا موقع
باقی نہیں رہا۔ اور اگر ان کو زندہ رہنا مقصود ہے تو اس کی صرف یہی شکل ہو سکتی ہے کہ وہ حتی الامکان
اپنے آپ کو نمایاں بنانے سے احتراز کریں اور اپنے عقائد کا مظاہرہ نہ کریں۔ چنانچہ مورخین لکھتے
ہیں کہ اس ابتدائی ناگوار تجربہ کے باوجود شیخ عماد الدین سجاری اور ان کے رفقاء کی فہمائش اور
حکومت کے دباؤ سے کوہستان کی آبادی رفتہ رفتہ شریعت اسلامی سے مانوس ہوگئی اور الحاد و
اباحت کی علامات محو ہوگئیں لیکن غالباً اس کا صرف یہی مطلب ہے کہ نزاری عقائد نے تقیہ و
کتمان کا مسلک اختیار کر لیا۔ کیونکہ وہی مورخین یہ بھی لکھتے ہیں کہ دو پشتیں گزرنے کے بعد
عماد الدین کے پوتے جلالی کو شاہرخ ابن امیر تیمور نے نواح کوہستان میں اس خدمت پر مامور
کیا کہ اس صوبہ کی مذہبی کوائف کا بچشم خود معائنہ کرنے کے بعد اپنے مشاہدات سے سلطان کو
آگاہ کرے۔

جلالی نے تفحص حالات کے بعد جو رائے قائم کی اس کا ماحصل یہ تھا کہ علاقہ مذکورہ کے
علماء اور فقہا بدعت و الحاد سے مبرا اور مذہب اہل سنت میں راسخ العقیدہ ہیں۔ دہاقین، تجار اور
افراد کاسبہ بھی خوش عقیدہ مسلمان ہیں لیکن بعض قلعوں کے محافظ اور ان کے ماتحت عمال، نام نہاد
درویش اور صوفی اور اکثر سادات مشتبہ رویہ رکھتے ہیں۔ اور ان پر نگرانی کی ضرورت ہے۔
جلالی کی یہ رائے صائب معلوم ہوتی ہے۔ مغلوں کی دورِ حکومت میں نزاری فرقہ کا طرز عمل یہ
رہا کہ بظاہر وہ اور مسلمانوں سے مختلط رہتے تھے اور ان کو ان کے عقائد و اعمال پر شک نہ
گزرتا تھا لیکن در پردہ وہ اپنی جماعت کے تحفظ و تقویت کے مواقع تلاش کرتے رہتے تھے
اور اس مقصد کے حصول کے لئے حکومت کے اکثر شعبہ جات میں اپنے قدم جمانے کی کوشش
کرتے تھے۔ ان کا ایک حیلہ یہ تھا کہ سلاطین و امراء سے مالگزاری کی تحصیل کا اجارہ حاصل کر
لیتے تھے اور پھر مختلف طریقوں سے بیچاری رعایا سے ایسی گراں رقومات وصول کرتے تھے۔
کہ حکومت کے مطالبات کو پورا کرنے کے بعد بھی بہت سا فاضل روپیہ ان کے ہاتھ (میں بچ رہتا تھا
جسے وہ اپنے فرقہ کے مفید مطلب کو پورا کرنے کے بعد بھی بہت سا فاضل روپیہ ان کے ہاتھ

ہیں بچ رہتا تھا جسے وہ اپنے فرقہ کے مفید مطلب امور پر صرف کر سکتے تھے۔ ان تدابیر سے ان کی سابقہ عظیم الشان تنظیم کا کچھ پرتو ان کی حکومت کے فنا ہو جانے کے بعد بھی باقی رہ گیا اور اس وقت سے لے کر آج تک کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرا جس میں نزاری جماعت کو اپنے اتحاد کا احساس کم و بیش نہ رہا ہو یا وہ جماعت ایک امام یا پیشوا کے وجود سے خالی رہی ہو۔ تاہم چودھویں صدی عیسوی کے آغاز سے لے کر اٹھارھویں صدی کے ختم تک ایران کی نزاری جماعت کی تاریخ ایک ایسی تاریکی میں مستور ہے جس میں یوروپین مستشرقین کی متجسس نگاہیں بھی رخنہ اندازی سے اب تک قاصر ثابت ہوئی ہیں۔ اس پانچ سو سال کی مدت کے نصف اوّل میں ایران مغلوں کے زیر تصرف تھا۔ جن کے اکثر سلاطین مذہب اسماعیلیہ سے کوئی مسامحت یا رواداری ملحوظ رکھنے کو جائز نہ سمجھتے تھے۔

پندرھویں صدی سے سلطنت صفویہ کے عروج کا آغاز ہوا اور اگرچہ اس وقت سے ایران میں شیعیت کا غلبہ رہا ہے لیکن صفوی اور قاچار دونوں حکمران خاندان اثنا عشری مذہب کی حمایت و ترویج میں اسقدر سرگرم تھے کہ ان کے زمانہ میں اسماعیلیہ کو اپنے مذہب کے اعلان و اشاعت کا اس سے بھی کم موقعہ تھا جو کسی سنی حکومت کے زیر سایہ نصیب ہو سکتا ہے۔

نزاری اور صوفی مسٹر الوانف کا خیال ہے کہ اس درمیانی زمانہ میں نزاریہ کی قوت عمل متصوفہ حلقوں میں اثر انداز رہی اور تیرھویں صدی سے لیکر پندرھویں صدی تک کا ایرانی تصوف نزاری عقائد کا مرہون منت ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ صوفیوں کے مدارج ثلاثہ شریعت۔ طریقت و حقیقت اسماعیلیہ کے ظاہر و باطن کی تفریق کا عکس ہیں۔ حقیقت سے مراد خالص باطن ہے۔ خصوصاً باطن کا وہ مفہوم جو اسماعیلیہ الاموت نے حسن کی مفروضہ قیامت کے بعد رواج دیا۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ایران کے بعض درویشوں کے مخفی عقائد سب سے اونچے درجہ یعنی مرتبہ حقیقت میں علی اللہی عقیدہ کے بالکل مطابق ہیں۔ اور ہر ایک باخبر اور تعلیم یافتہ درویش کو نزاری ائمہ کا شجرہ حفظ کرنا پڑتا ہے۔ اگرچہ عموماً وہ درویش نہیں جانتا کہ یہ کون اشخاص تھے۔ نزاریہ فرقہ کا چالیسواں امام نزار ثانی نعمت اللہی درویشوں کے گروہ کا ایک موقر رکن تھا اور اسی گروہ میں اس کا نام بالقب عطا اللہ تھا۔ اس کے پیرو جو پہلے خراسان میں اور بعد ازاں کرمان میں متوطن تھے عطا راللہی کہلاتے ہیں۔ ہماری رائے میں اس کے باور کرنے میں کوئی تامل نہیں ہو سکتا کہ اس مقبولیت سے فائدہ اٹھا کر جو تصوف

کو ایران میں بارہویں صدی سے پندرہویں صدی تک ۔ ایسا لگتی بہت سے نزاری مبلغ صوفیا اور درویشوں کے لباس میں عوام کو مسخر کرنے کی کوشش کرتے رہتے تھے ۔ اور شاید بعض جاہل صوفیوں اور درویشوں کو بھی اپنے مخصوص عقائد سے ملوث کر لیتے تھے ۔

جلالی کے اس بیان سے جس کو ہم ابھی نقل کر چکے ہیں اس نظریہ کی تصدیق ہوتی ہے لیکن اگر مسٹر الویلف کا یہ خیال ہے کہ ایرانی تصوف کسی معتد بہ حد تک نزاریہ جماعت کا ساختہ پرداختہ ہے تو ہم نہایت ادب کے ساتھ ان سے اختلاف کی جرأت کرتے ہیں ۔ تصوف اور نزاریہ مذہب کے درمیان ایک سطحی مماثلت ۔ کے باوجود بعض ایسے اصولی اختلافات ہیں جن کو ان دونوں طریقوں میں بیّن وجہ تمیز قرار دیا جا سکتا ہے ۔ اور مسٹر الویلف تاریخ مذاہب کی اس حقیقت سے ناآشنا نہیں ہوں گے ۔ کہ اصولی اختلافات کا تو کچھ کہنا ہی نہیں چند فروعی اختلافات بھی دو مذاہب کے درمیان ایک ایسی حد فاصل قائم کر دیتے ہیں جس کو نظر انداز کرنا کسی طرح روا و درست نہیں ہو سکتا ہم کو معلوم ہے کہ نزاری خوجے سنائی ۔ عطار ۔ جلال الدین رومی جیسے مشاہیر صوفیاء کو اپنے فرقہ میں شمار کرتے ہیں ۔ لیکن وہ تو ابن سینا کے متعلق بھی یہی دعویٰ کرتے ہیں جو نزاری جماعت کی تکوین سے بہت پہلے انتقال کر چکا تھا ۔

اسماعیلیہ و متصوفہ تعلیمات میں جسقدر باہمی مشابہت ہے اس کو اوراق میں کافی طور پر واضح کیا جا چکا ہے ۔ یہ مشابہت جیسا کہ بیان ہو چکا ہے ۔ اس بات کا نتیجہ ہے کہ ان دونوں نے ایک ہی مذہبی اور فلسفیانہ خرمن سے خوشہ چینی کی ہے لیکن یہ اشتراک عمل تیسری صدی ہجری میں تقریباً ختم ہو چکا تھا ۔ جب نزاری فرقہ اور ان کے مخصوص عقائد کا کہیں وجود بھی نہ تھا ۔ اس کے بعد سے صوفیا اور اسماعیلیہ کا مسلک بالکل جداگانہ رہا ہے ۔ اگرچہ یہ مان لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہو سکتا کہ بعض اسماعیلی مبلغ تصوف کا ظاہری جامہ پہن کر عوام الناس کی ارادت و عقیدت حاصل کرنے کی کوشش کرتے تھے اور بعض جماعتیں مثلاً اناطولیہ اور البانیا کے بکتاشی یا کشمیر کے نوربخشی جو متصوفہ سلوک و طریقت کا دعویٰ کرتی ہیں ۔ درحقیقت شیعہ باطنیہ خیالات سے ملوث ہیں ۔ حقیقت و طریقت کے بارہ میں صوفی نظریہ نزاری فرقہ کے باطن کے تخیل سے بالکل مختلف ہے ۔

یہ صحیح ہے کہ بعض غیر معتدل صوفی باطنیہ کی مانند الحاد و اباحت وسقوط عبادات کا رجحان ظاہر کرتے ہیں ۔ لیکن وہ ان خلاف شریعت امور کو صرف چند منتخب اشخاص کے لئے

جائز خیال کرتے ہیں اور اس جواز کو ان اشخاص کے خاص حالات قلبی پر مبنی کرتے ہیں جن میں انسان معمولی فرائض دینی و دنیوی کا مکلف قرار نہیں دیا جا سکتا اور اس کے اقوال و افعال اس کے اپنے اختیار میں نہیں سمجھے جا سکتے۔ ایسے کیف وجد یہ کی حالت میں جو کچھ وہ کہتا یا کرتا ہے شرعی نقطۂ نگاہ سے بھی قابلِ معافی ہے۔ کیونکہ تکالیف شرعی کے لئے ثباتی ہوش و حواس شرط ہے۔ تاہم محتاط صوفی ایسے اضطراری اعمال کو تزکیہ باطنی کے کمال کی دلیل نہیں سمجھتے اور نہ اس کو عام آدمیوں کے لئے سند قرار دیتے ہیں بلکہ یہ ایک قسم کی معذوری اور عجز ہے جو منازلِ طریقت کے طے کرنے میں بعض اہل باطن کو لاحق ہو جاتے ہیں۔ اس قسم کے واردات کو صوفی اصطلاح میں شطحیات کہتے ہیں اور شطحیات کو صوفیا، طریقت و حقیقت کا ماحصل یا دستور العمل قرار نہیں دیتے۔

اس گروہ کے کسی معتبر فرد کو یہ جرأت کبھی نہیں ہوئی کہ نزاریہ فرقہ کے مقتداؤں کی مانند شریعت کو اصولی طور پر منسوخ و معطل کر دے یا باطن کو شرعی اوامر و نواہی کے انکار کا مرادف تصور کرے۔ لہٰذا متصوفہ کا خاص احوال میں شریعت سے اغماض باطنیہ نزاریہ کے عمومی اور قطعی ترک شریعت سے فی الحقیقت کوئی نسبت نہیں رکھتا۔ مسٹر ایوانف نے نزاری فرقہ کی چند فارسی تصانیف اور ایک نزاری شاعر خاکی خراسانی کے دیوان کے منتخبات شائع کر کے مذہبیات کے عجائب خانہ میں نہایت دلچسپ اضافہ کیا ہے۔ ان کو ان تصانیف کے قدیم ہونے کے بارہ میں خود کچھ شکوک و شبہات ہیں لیکن ان کے مضامین کو وہ بالکل مستند خیال کرتے ہیں۔ ادبی پہلو سے نزاری نظم و نثر کے یہ نمونے معمولی صوفی ادبیات سے بہت ادنیٰ اور پست ہیں۔ ان کا اسلوب عامیانہ اور تخیل جاہلانہ ہے۔ بعض صوفی اصطلاحات کا استعمال ضرور ہے۔ لیکن جیسا کہ خود مسٹر ایوانف نے واضح کر دیا ہے۔ ان اصطلاحات کا مفہوم ان کے صوفی مفہوم سے بالکل مختلف ہے۔ ان کے مضامین میں بھی تصوف کی کوئی خاص جھلک نظر نہیں آتی۔ علی اللّٰہی عقائد ترک شریعت اور اباحی اخلاقیات کے علاوہ اگر کچھ ہے تو صرف امام کی کورانہ اطاعت اور اس سے محبت رکھنے کی تاکید ہے جس کو متصوفہ کے فنا فی الشیخ ہونے سے اس لئے تشبیہ نہیں دی جا سکتی کہ امام کی اطاعت و محبت جنت کی کلید ہو تو ہو مگر اس کو روحانی ترقی کا ایک درجہ تصور کرنے کا خیال بالکل مفقود ہے۔ غرضیکہ کوئی چیز ان نزاری تصانیف میں ایسی نہیں جس سے یہ گمان پیدا ہو سکے کہ نزاری فرقہ کی تعلیمات صوفیا کے لئے

ہدایت کا سرچشمہ ہو سکتی تھیں خصوصاً جب ہم اس حقیقت پر غور کرتے ہیں کہ نزاری فرقہ کے انتشار اور صفوی حکومت کے آغاز کا درمیانی زمانہ وہ زمانہ ہے جس میں متصوفہ کلام و ادب کے بہترین نمونے فارسی زبان نے پیدا کئے۔ غرضکہ ہر پہلو سے آدمی اس نتیجہ تک پہنچتا ہے کہ ایرانی تصوف نے ایرانی نزاریت سے مطلق استفادہ نہیں کیا اور نہ نزاری مذہب میں کوئی ایسی چیز تھی جو تصوف کے روحانی خزانہ میں اضافہ کے قابل ہو۔ اکثر یورپین مستشرقین نے تصوف کو اس کی اصل یعنی اسلامی توحید سے منقطع کر کے مجوسیت اور نصرانیت وغیرہ سے منسوب کرنے کی سعی نامشکور کی ہے۔ لیکن سوائے مسٹر الویلف کے یہ جرأت کسی کو نہیں ہوئی کہ نزاری فرقہ کی ناقص اور مبہم دینیات کو تصوف کی روحانی تعلیم کا ماخذ قرار دے۔

اگر اس دینیات کا ان کتابوں سے اندازہ کیا جائے جن کو مسٹر الویلف نے دنیا کے سامنے پیش کیا ہے تو مجبوراً یہ کہنا پڑتا ہے کہ وہ تصوف کے بہت ادنیٰ ادبی نمونوں سے بھی فروتر ہیں۔ ان کا پیرایہ روایت غیر معتبر مجہول اور طرز روایت ضعیف و نامعقول ہے اور کسی حیثیت سے بھی ان کو متصوفہ ادبیات کا ہم پلہ خیال نہیں کیا جا سکتا۔ ایرانی نزاریت اور ایرانی تصوف کے حقیقی رابطہ کو سمجھنے کے لئے اس زمانہ کے تاریخی کوائف کو پیش نظر رکھنا چاہیے جب نزاری فرقہ اپنے دنیوی جاہ و جلال سے محروم ہو کر اپنی ہستی کو قائم رکھنے کے لئے انواع و اقسام کے حیلوں اور تدبیروں کو اختیار کرنے پر مجبور ہوا۔ اس زمانہ میں وسط ایشیا اور ایران میں تصوف کو بہت اثر و نفوذ حاصل تھا۔ نزاری فرقہ نے اس کی ہر دلعزیزی اور ہمہ گیری کو اپنے لئے غنیمت تصور کیا۔ اور اس جماعت نے بھی فقر و درویشی کا لباس پہن لیا اور اس کے ائمہ نے صوفیاء کے پیروں اور مشائخین کے مماثل حیثیت قبول کر لی۔ ان کے داعی اور مبلغ سلوک و طریقت کا ظاہری اختیار کر کے ایران اور ہندوستان کے اقطاع و جوانب کا دورہ کرنے لگے اور جہلا و عوام الناس کو مبہم طریقوں سے اپنے دام میں لانے کے ساعی ہوئے۔

بعض نام نہاد صوفی جو پیشتر سے اپنی جہالت و گمراہی کی بدولت سقوط عبادات و اباحت کی جانب مائل تھے۔ ان نزاری دعاۃ و مبلغین کے لئے نہایت مفید ثابت ہوئے کیونکہ جو عزت و توقیر جمہور کے جاہل طبقہ میں ہر قسم کے درویشوں اور صوفیوں کی کی جاتی تھی وہ ان کو بھی نصیب ہوگئی اور ان کو یہ موقعہ مل گیا کہ حکومت کے تخالف و عناد کے علی الرغم

اپنی تعلیم کو جاری رکھ سکیں۔ چونکہ اس تعلیم کا مقصد زیادہ تر اپنی جمعیت کی توسیع اور اپنے شیخ الطائفہ کے لئے تحصیل مال و زر تھا۔ وہ لوگوں کے سابقہ عقائد سے انتہائی مسامحت روا رکھتے تھے اور ان عقائد کو صرف اس حد تک بدل دیتے تھے کہ یہ نو اسماعیلیہ (یا نو نزاریہ) نزاری امام یا پیر کی کامل اطاعت اور اس کے نذرانہ کی رقومات کی باقاعدہ ادائگی کو دینی فرائض میں سب سے افضل و مقدم تسلیم کرنے لگیں۔

حکومت صفویہ

پندرھویں صدی میں صفوی خاندان کا آفتاب اقبال و دولت افق ایران پر طلوع ہوا۔ اور تصوف کی آب وتاب کم ہوگئی۔ اگرچہ اس خاندان نے مسند فقر و سلوک کی بدولت تخت شاہی حاصل کیا تھا لیکن اس خاندان کے سلاطین صوفیوں اور درویشوں کی جانب سے بہت بدگمان رہتے تھے۔ شائد ان کو یہ خوف تھا کہ جن وسائل سے انہوں نے کامیابی حاصل کی تھی وہ کوئی دوسرا نہ اختیار کرے۔ لیکن ان کا عناد صرف اس فرقہ کے لئے مخصوص نہ تھا بلکہ اسماعیلیہ اور دیگر غالی شیعہ فرقوں کے خلاف بھی ان کو کچھ کم تعصب نہ تھا۔ اور جہاں کہیں صفویوں کو موقعہ ملتا تھا۔ وہ ان کے استیصال میں کوتاہی نہ کرتے تھے۔ ان حالات میں نزاریہ مجبور تھے کہ اپنے تقیہ و اخفار کو اور بھی زیادہ شدید کردیں اور ایران میں عرصۂ حیات کی تنگی کو محسوس کرتے ہوئے اس کے مشرق میں ایک نئی فضا تلاش کریں۔ ہندوستان جو قدیم ایام سے اختلاف ملل و ادیان کا گھر بنا رہا ہے ان کو خوش آمدید کہنے کے لئے تیار تھا۔

سندھ میں اسماعیلی تحریک قرامطہ کی سرگرمی کی بدولت پیشتر سے رونما ہوچکی تھی۔ نزاری اور قرمطی عمل و عقیدہ کی مماثلت اس ملک کی قرمطی جماعت کو نزاری فرقہ میں جذب کرنے کے لئے کافی تھی۔ اس اتصال کے قائم ہوجانے کے بعد جنوبی پنجاب کو جو دہلی کی بادشاہت کا ایک دور افتادہ صوبہ تھا اور جہاں کی پیر پرست اور جاہل آبادی ہر قسم کے غیر مستند عقائد کو قبول کرنے کے لئے آمادہ تھی اپنا آماجگاہ بنالینا چنداں دشوار نہ تھا۔ اور جنوبی پنجاب کے علاوہ جنوب مغربی ساحل یعنی گجرات و بمبئی کے صوبوں میں بھی نزاری تبلیغ کے لئے کافی موقع تھا کیونکہ ان صوبوں کی نو مسلم آبادی ابھی اسلام سے اسقدر واقف نہ تھی کہ اس کی مستند اور غیر مستند اشکال میں تمیز کرسکے۔

ہندوستان کے نزاری داعی

ہندوستان میں نزاری فرقہ کا سب سے اوّل مبلغ غالباً ایک شخص نور الدین نامی تھا جس نے ہنود کی تالیف قلوب

کے لئے نورست ساگر کا لقب اختیار کر لیا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ مسلمانوں سے اپنا اصلی نام سید سعادت بیان کرتا تھا۔ اس کے ورود کی تاریخ کے بارہ میں کچھ اختلاف ہے۔ بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ وہ گیارہویں صدی کے آخر یا بارہویں صدی کے آغاز میں ہندوستان آیا تھا لیکن بعض اس کی آمد کو تقریباً ایک سو سال عیسوی بعد کا واقعہ خیال کرتے ہیں۔ بہرحال ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی آمد الاموت کی تباہی اور نزاری گروہ کے انتشار سے قبل ہوئی تھی۔ اور وہ اس گروہ کے اصلی مرکز یعنی الاموت سے براہ راست ہندوستان آیا تھا۔ ایک غیر مستند روایت کی رو سے وہ خود بھی نزار کی اولاد میں سے تھا لیکن اس کی شخصیت اور تبلیغی مساعی کے متعلق ہمیں بہت کم معلومات ہے۔ اس کا مدفن نوساری میں واقع ہے اور اس نواح یعنی گجرات اور کاٹھیاواڑ کی ایک جماعت جو ست پنتھی کے نام سے موسوم ہے۔ نورالدین کو اپنا مقتدا خیال کرتی ہے۔ اس جماعت کا مسلک خوجوں کی مانند ہندو اور اسلامی عقائد و رسومات کی ایک معجونی مرکب ہے۔ لیکن ست پنتھی خوجوں کے امام آغاخان کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ اپنا ایک جداگانہ پیشوا اور ایک علیحدہ تنظیم رکھتے ہیں۔ خوجوں کو نزاری سلسلہ میں منسلک کرنے کا فخر پیر صدرالدین کو حاصل ہے۔ جو پنجاب کے ایک قصبہ اوچ میں مدفون ہیں۔ ان کی قبر خوجوں کی سب سے مقبول زیارتگاہ ہے۔

صدرالدین کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ان کا اوّل مستقر ایک قصبہ بڑا گاؤں تھا جس کا جائے وقوع لاہور کے قریب بیان کیا جاتا ہے۔ لیکن فی الواقعہ وسطی پنجاب کے مقابلہ میں ان کی تبلیغ کے آثار سندھ اور جنوبی پنجاب میں زیادہ پائے جاتے ہیں اور اس وقت خوجوں کی سب سے کثیر آبادی صوبجات بمبئی اور گجرات میں ہے۔ خوجوں کی مذہبی کتاب دس اوتار پیر صدرالدین کی تصنیف خیال کی جاتی ہے۔ اور اس کے علاوہ بعض اور مذہبی تصانیف بھی جنکو گنان کہتے ہیں۔ ان سے منسوب کی جاتی ہیں۔ ان کی آمد کے زمانہ کا اس واقعہ سے یقین کیا جا سکتا ہے کہ ان کی تصانیف میں امام وقت کا نام اسلام شاہ درج ہے۔

خوجوں کے ائمہ کی فہرست کو ملاحظہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام شاہ الاموت کے آخری فرمانروا رکن الدین خورشاہ کے بعد تیسری پشت میں تھے اور اس لئے ان کی امامت غالباً آٹھویں صدی ہجری کے وسط یا آخر میں واقع ہوئی ہوگی۔ پیر صدرالدین کے علاوہ اور بھی اسماعیلی داعی اسی زمانہ کے قریب ہندوستان میں وارد ہوئے تھے۔ ان میں سے ایک حسن کبیرالدین تھا جس کی قبر بہاولپور میں ہے اور جس سے خوجوں کی بعض مذہبی تصانیف (گنان) منسوب

کی جاتی ہیں - ایک اور داعی امام شاہ کے متعلق یہ امر مشکوک ہے کہ وہ اسماعیلیہ کے کس فرقہ سے تعلق رکھتے تھے - یعنی یہ کہ نزاریہ تھے یا مستعلویہ - بلکہ فی الحقیقت یہ بھی یقینی طور پر معلوم نہیں کہ وہ اسماعیلی تھے بھی یا نہیں - نورالدین (نورست ساگر) کی مانند ان کے متعلق بھی یہ کہا جاتا ہے کہ وہ خود نزار ابن مستنصر کی اولاد میں سے تھے - اور ست پنتھی فرقہ کی ایک جماعت ان کی نام لیوا ہے -

امام شاہ کا مزار پیرانہ میں ہے اور اس مزار کا سجادہ نشین جس کو عوام کاکا کے لقب سے موسوم کرتے ہیں - اس جماعت کا پیر طریقت ہے - ست پنتھی فرقہ کی دوسری جماعت جیسا کہ قبل مذکور ہو چکا ہے نورالدین سے منسوب ہے - اس کا مرکز نوساری میں ہے - اور نورالدین کے مقبرہ کا سجادہ نشین جماعت کا مقتدا خیال کیا جاتا ہے - ست پنتھی اپنی مذہبی کتاب گوروانی اور یوگ وانی کو امام شاہ کی تصنیف بتاتے ہیں - ان کتابوں کے مضامین جہاں تک معلوم ہو سکا ہے متصوفہ رنگ کے ہیں اور ان میں ہندو اور مسلم دونوں قسم کے خیالات کی آمیزش پائی جاتی ہے لیکن خاص اسماعیلی عقائد کا کچھ زیادہ اثر نہیں پایا جاتا - اور ست پنتھی فرقہ نزاری سلسلہ امامت کا بھی پابند نہیں - اس فرقہ کے افراد دو قسم کے ہوتے ہیں - ایک گپتی جو بظاہر ہندو معاشرت اور رسم و رواج کی تقلید کرتے ہیں لیکن مخفی طور پر اس فرقہ میں شامل رہتے ہیں - دوسرے پرگھٹی جو اپنے عقائد کے بارہ میں کوئی اخفا ملحوظ نہیں رکھتے - ست پنتھی فرقہ کا کبیر پنتھی اور نانک پنتھی وغیرہ کی قسم کے بعض ہندو فرقوں پر بہت گہرا اثر پڑا ہے اور اگر مؤخر الذکر کو ست پنتھی کے فروع میں شمار کیا جائے تو شائد بیجا نہ ہوگا -

شمس تبریز خوجوں کی مذہبی ترتیب و تعلیم زیادہ تر پیر صدرالدین اور حسن کبیرالدین کی سعی کا نتیجہ ہے - لیکن ہمارے لئے ان دونوں سے بھی زیادہ دلچسپ شخصیت پیر شمس الدین تبریزی کی ہے جو ملتان میں مدفون ہیں اور جن کے نام کی رعایت سے پنجاب کی ایک جماعت (جو بظاہر ہندوؤں میں شامل ہے لیکن جو خوجوں کے امام آغا خان کو اپنا دیوتا تسلیم کرتی ہے) شمسی ہندو کہلاتی ہے - شمس الدین تبریزی کے متعلق یورپین محققین کا عموماً خیال ہے کہ وہ ایک اسماعیلی داعی تھے - اولیاء اور مشائخین کے بعض تذکروں میں ان کو صوفیائے کرام میں شمار کیا گیا ہے - اور ان کے متعلق یہ تصریح کی جاتی ہے کہ وہ سادات عظام موسویہ میں سے تھے - اور ان کی اولاد کثرت سے پنجاب میں موجود ہے - جو شمسی سید کہلاتے ہیں اور

شیعہ (اثنا عشری ؟) عقیدہ رکھتے ہیں۔ اگر شمس الدین واقعی موسوی سید تھے یعنی سیدنا امام موسیٰ کاظمؑ کی اولاد میں سے تھے تو ان کا اسماعیلی داعی ہونا اگر ناممکن نہیں تو غیر اغلب ضرور قرار پاتا ہے۔ پنجاب اور خصوصاً ملتان کے مسلمان عوام ان کو شمس تبریز کہتے ہیں۔ اور وہی شمس تبریز خیال کرتے ہیں جو مولینا جلال الدین رومی کے پیر اور ان کے دیوان شمس تبریز کے مشار الیہ تھے۔ ان کی موت کے متعلق عوام میں یہ روایت مشہور ہے کہ وہ حضرت مسیحؑ کی مانند مردہ کو زندہ کر سکتے تھے اور مسیح تو قُم باذن اللہ کہہ کر موت کی نیند سے بیدار کرتے تھے لیکن یہ قُم باذنی کہتے تھے۔ حاکم وقت نے اس روحانی تکبر کو تکفیر کے لئے کافی ثبوت خیال کیا اور ان کی کھال کھنچوا دی لیکن وہ اس سلوک کے بعد بھی کچھ عرصہ زندہ رہے۔ مکھیاں ان کے عریاں جسم پر پھنکتی تھیں اور ہر شخص ان کے قریب آنے سے کراہت کرتا تھا۔ بہت دیر کے فاقہ کے بعد ان کو مزبلہ پر سے گوشت کا ایک متعفن پارچہ مل گیا لیکن چونکہ کوئی شخص ان کے قریب آنا پسند نہ کرتا تھا وہ اس پارچہ گوشت کو کہیں بریاں نہ کر سکتے تھے۔ عاجز ہو کر انہوں نے خدا سے دعا کی اور ان کی دعا کا یہ اثر ہوا کہ آفتاب زمین کے قریب آگیا۔ اور اس کی تمازت سے انہوں نے گوشت کو بھون لیا۔

ملتان کی شدت گرما اسی واقعہ کا نتیجہ خیال کی جاتی ہے۔ اس روایت کی تنقید کی چنداں ضرورت نہیں کیونکہ اس کی لغویت بالکل واضح ہے تاہم یہ ایک دلچسپ سوال ہے کہ ملتان کے شمس الدین تبریزی اور مولینا جلال الدین رومی کے مرشد شمس تبریز کو ایک ہی شخص تصور کرنے کا کہاں تک امکان ہو سکتا ہے۔ آخرالذکر شمس تبریز کے سوانح زندگی تحقیق کے ساتھ بہت کم معلوم ہیں لیکن چند واقعات پر انحصار کیا جا سکتا ہے۔ ان کی ملاقات مولینا رومی سے اوّل مرتبہ ۱۲۴۴ء میں ہوئی تھی۔ ان کے والد کے نام کے بارہ میں اختلاف ہے بعض علاء الدین اور بعض جلال الدین لکھتے ہیں۔ عموماً خیال کیا جاتا ہے کہ وہ کیا بزرگ امید کی اولاد میں سے تھے جو سلاطین الاموت کا مورث اعلیٰ تھا۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہا جاتا ہے کہ شمس تبریز کے والد نے اسماعیلی عقیدہ کو ترک کر دیا تھا اور حشیشین کے قلعوں میں بیٹھ کر وہ ان کے مذہب کی تردید و تکذیب کرتے تھے۔ بعض تذکروں میں لکھا ہے کہ شمس تبریز نہایت حسین و جمیل تھے اور ان کے والدین نے ان کو نظر بد سے محفوظ رکھنے کے لئے سن بلوغ تک حرم سرا ہی میں رکھا تھا۔ اور ان کی تربیت زیادہ تر عورتوں ہی کے درمیان ہوئی تھی اور انہوں نے وہ

سب فنون سیکھے تھے جو باسلیقہ گھروں میں لڑکیوں کو تعلیم کیئے جاتے ہیں۔ ان فنون میں فن زردوزی بھی شامل تھا اور چونکہ شمس تبریزؒ کو اس میں خاص مہارت تھی۔ اِس لیئے زردوزہ کے لقب سے مشہور تھے۔ ان کا اصلی نام محمدؐ تھا۔

ایک روایت یہ بھی ہے کہ ان کے والد تبریز میں پارچہ فروشی کرتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ رکن الدین سنجاسی کے مرید تھے۔ اگرچہ انہوں نے بابا کمال جندی اور ابوبکر سلہ باف سے بھی فیض روحانی حاصل کیا تھا۔ ان کا سلسلہ بعیت اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ شمس تبریزؒ مرید رکن الدین سنجاسی مرید ضیاء الدین ابونجیب سہروردی مرید احمد غزالی مرید ابوبکر نساج مرید ابوالقاسم گرگانی مرید ابوعثمان مغربی مرید ابوعلی کاتب مرید ابوعلی رودباری مرید ابوالقاسم جنید مرید سری سقطی مرید ابومحفوظ معروف کرخی مرید ابوسلمان داؤد طائی مرید حبیب عجمی مرید حسن بصری مرید سیدنا علیؓ (معروف کرخی نے امام علی رضا علیہ السلام اور ائمہ اہل بیت سے براہ راست بھی فیض روحانی حاصل کیا تھا) شمس تبریزؒ کی زندگی ہمیشہ سیر و سیاحت میں گزرتی تھی۔ کسی ایک مقام میں زیادہ عرصہ ٹھہرنا ان کی طبیعت کو گوارہ نہ تھا۔ اس عادت کی بنا پر ان کا ایک لقب پرندہ بھی تھا۔ جلال الدین رومی کو ان سے خاص عقیدت تھی اور یہی شغف ان کے بعض اعزہ و احباب کے شمس تبریزؒ سے بغض و عناد رکھنے کی وجہ ہو گیا۔ کیونکہ بیان کیا جاتا ہے کہ غالباً رومی کے کسی مرید یا بروایتے ان کے ایک فرزند نے شمس تبریزؒ کو ۶۴۵ھ میں شہر قونیہ میں قتل کر دیا۔

شمس تبریزؒ کے کردار کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ وہ بظاہر ایک مستبد اور مغرور طبیعت کے آدمی تھے۔ اکثر اپنے مخالفین کو سخت الفاظ سے مخاطب کیا کرتے تھے اور امور شرعی کی اجابت سے لاپرواہی برتتے تھے۔ ان کے معتقدین ان کی محبت میں بہت غلو کا اظہار کرتے تھے اور اور ان کی ایسے الفاظ میں صفت و ثنا کرتے تھے جو شرعی نقطۂ نگاہ سے قابل اعتراض خیال کیئے جا سکتے ہیں۔ روایت ہے کہ ان کے ایک پرستار نے علی الاعلان یہ کہہ دیا لا الہ الا اللہ شمس الدین رسول اللہ مسلمانوں نے اس کو بہت زدوکوب کیا۔ شمس تبریزؒ نے یہ واقعہ سنا تو اس آدمی سے کہا کہ زر غیر مسکوک کو کوئی قبول نہیں کرتا۔ تو نے محمدؐ الرسول اللہ کیوں نہ کہا۔ میرا نام بھی تو محمدؐ ہے۔

مؤرخانہ تجسس شمس تبریزؒ کے متعلق ان چند روایات سے زیادہ معلومات فراہم کرنے سے قاصر رہا ہے۔ اور یہ روایات بھی یقین کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتیں۔ ہمارے خاص نقطۂ نگاہ سے جو نتیجہ مرتب ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ مولینا جلال الدین رومی کے مرشد شمس تبریزؒ کا اسماعیلیہ

الاموت سے کچھ تعلق اغلب ہے۔ کیونکہ ان کو اکثر روایات میں کیا بزرگ امید کی نسل سے ظاہر کیا گیا ہے لیکن اس کا کوئی ثبوت نہیں۔ کہ وہ اسماعیلی عقیدہ رکھتے تھے۔ یا اس مذہب کے داعی تھے بلکہ اگر مذکورہ بالا روایات کو صحیح مانا جائے تو وہ اس خیال کی بالکل نفی کرتی ہیں اور ان کے صوفی ہونے کو پایہ ثبوت تک پہنچاتی ہیں۔

اب ہم اس ضمن میں تاریخ فرشتہ کے ایک اقتباس کا اردو خلاصہ نقل کرتے ہیں جو نہ صرف ہمارے موجودہ مبحث پر کچھ روشنی ڈالتا ہے بلکہ کئی اور لحاظ سے مفید اور دلچسپ ہے۔ فرشتہ کہتا ہے کہ ۹۴۴ھ میں برہان نظام شاہ والی احمد نگر (دکن) نے شاہ طاہر کی ہدایت سے مذہب اثنا عشری کو رواج دیا۔ یہ شاہ طاہر اولاد سلاطین اسماعیلیہ مصر و افریقیہ سے تھے کہ انہیں علویہ بھی کہتے ہیں۔ شاہ طاہر کا نسب عبید اللہ المہدی کے ساتھ اس طرح مشہور ہے۔ شاہ طاہر بن شاہ رضی الدین بن المولی مومن شاہ بن محمدؐ زر روز الملقب بشمس تبریزی شاخور شاہ ابن العالم بن مولی محمدؐ بن مولی جلال الدین بن حسین جلال الدین بن کبار محمدؐ (؟ کیا محمدؐ) بن مولینا حسن العالم بن المولی اعلی ابن احمد مستنصر ابن مولی نزار ابن مولی مستنصر احمد ابن مولی محمدؐ ابن علی ظاہر ابن الحاکم ابن نزار ابن المعز ابن اسماعیل ابن محمدؐ القاسم ابن عبید اللہ المہدی۔ کہتے ہیں کہ اوائل دولت اسماعیلیہ میں ایک شخص نے ان میں سے ترک دنیا کر کے لباس درویشی اختیار کیا اور خلائق کو مذہب اثنا عشری کی دعوت کی اور اپنے جد اسماعیل کو امام نہ جانتا تھا۔ اس کے فرزندوں میں سے یکے بعد دیگر سجادہ نشین ہو کر مذہب شیعہ کی تقویت کرتے رہے ۵۰۰ھ میں دولت اسماعیلیہ عزل و انقراض قبول کیا اور سادات علویہ میں سے ہر ایک ایک گوشہ کی جانب روانہ ہوا۔ اور آخر میں ایک سجادہ نشین سادات نے موضع خوند میں جو مضافات قزوین سے ہے اور گیلان کی سرحد میں واقع ہے) توطن اختیار کیا۔ اس کی اولاد سادات خوندیہ کے نام سے مشہور ہوئی۔ اور تقریباً تین سو سال تک مسند ارشاد کو مزین کیا۔ جب خلافت سجادہ نشینی شاہ طاہر حسینی کو پہنچی تو شہنشاہ اسمٰعیل صفوی جو خود پیری مریدی کی برکت سے بادشاہ ہوا تھا اس کے در پے ہوا۔ کہ سلسلہ جمیع مشائخ خصوصاً سلسلہ خوندیہ کو مستاصل کرے۔ شاہ طاہر نے بساط سجادہ نشینی کو تہ کیا۔ اور مرزا شاہ حسین ناظر کے ذریعہ سے دربار شاہی میں رسائی حاصل کی۔ اور بالآخر منصب تدریس کاشان حاصل کر کے اس نواح میں گیا۔ کاشان کے بعد رئیسوں نے از راہ حسد ایک عریضہ بادشاہ کو لکھا۔ کہ شاہ طاہر اسماعیلیہ گروہ کا مقتدا ہے اور اس مذہب کو رواج دیتا ہے ملحدان

اور چراغ[1] کشان اس کے ہاں جمع رہتے ہیں شریعت پیغمبرؐ کی رونق نہیں رہی۔ شاہ اسمٰعیل نے جو شاہ طاہر کے خلاف بہانہ تلاش کرتا تھا۔ اور سلسلہ مشائخ سے متوہم تھا۔ فوراً حکم دیا کہ پروانہ قتل کا لکھا جائے۔ لیکن مرزا شاہ حسین نے بروقت شاہ طاہر کو خبر کر دی اور وہ اپنی جان سلامت لیکر ہندوستان چلے آئے۔

تاریخ فرشتہ کی یہ روایت چند توضیحات کی مستحق ہے۔ شاہ طاہر کے نسب نامہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ الاموت کے نزاری فرمانرواؤں کی نسل سے تھے۔ اگرچہ اکثر نام مسخ ہو گئے ہیں شاہ طاہر اور ان فرمانرواؤں کے درمیان صرف تین چار ناموں کا فصل ہے اور اس امر کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہ شاہ طاہر کے زمانہ تک الاموت کی تباہی کو تقریباً تین سو سال گذر چکے تھے۔ تین چار پشتیں اس طویل عرصہ کو عبور کرنے کے لئے بالکل ناکافی ہیں۔ تعجب ہے کہ فرشتہ جیسا محتاط مؤرخ اس صریح نقص کو محسوس کرنے سے قاصر رہا۔ علاوہ بریں یہ بیان کہ شاہ طاہر کے آباواجداد دین اسماعیلی کو ترک کرکے راہبانہ زندگی بسر کرتے تھے کس طرح باور کیا جا سکتا ہے۔ درآں حالیکہ وہ آباواجداد جہاں تک کہ اس نسب نامہ سے پتہ چلتا ہے خود اسماعیلی مذہب کے مقتدا اور ملک و حکومت کے مالک تھے؟ ان غلط فہمیوں سے قطع نظر کرکے شاہ طاہر کے سوانح حیات ہمارے لئے خاص دلچسپی رکھتے ہیں۔ کیونکہ ان سے ہمارے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ الاموت کی بربادی اور نزاری گروہ کے انتشار کے بعد اس فرقہ کے مقتدا مشائخین صوفیا کی مانند ایک پیر یا سجادہ نشین کی حیثیت سے اپنے متبعین کے رشد و ہدایت کے فرائض سرانجام دیتے تھے۔ اور ان سے نذر و نیاز کا اخراج وصول کرتے تھے۔

جب دولت صفیہ کا عروج ہوا تو ان کو تازہ مشکلات پیش آئیں۔ کیونکہ صفوی سلاطین مشائخین کے گروہ سے بدظن تھے اور ساتھ ہی غالی شیعہ جماعتوں کے بھی دشمن تھے۔ نزاری ائمہ نے ازراہ مصلحت اثنا عشری عقائد اختیار کئے اور ایران کی سکونت کی وجہ سے یہ مصلحت شعاری زمانہ حال تک باقی رہی۔ ہم کو قوی گمان گذرتا ہے کہ کاشان کے رئیسوں نے جو الزام شاہ طاہر کے خلاف لگایا تھا وہ درست تھا اور یہ کہ خواہ وہ خود اثنا عشری عقیدہ پر راسخ ہوں لیکن اسمٰعیلی نزاری جماعت ان سے ضرور تعلق رکھتی ہو گی۔ خیر یہ تو جملہ معترضہ تھا۔ اصل بات جس کی طرف

---

[1] اس اصطلاح کو سمجھنے کے لئے تعلیقات کتاب میں علی اللٰہی فرقہ کے حالات ملاحظہ کئے جائیں۔

توجہ دلانا مقصود ہے وہ یہ ہے کہ شاہ طاہر کے اجداد کے ناموں میں ایک نام محمد زر دوز الملقب بہ شمس تبریزی بھی ہے اور یہ نام اور القاب بعینہٖ وہی ہیں جو مؤرخین نے مولانا جلال الدین رومی کے مرشد کے نقل کئے ہیں۔ کیا یہ مان لیا جائے کہ تصوف کے شمس تبریز کے والد کے نام کے ساتھ اکثر تذکروں میں اخوند کے لقب کا اضافہ کیا گیا ہے۔ کیا یہ لفظ اخوند خوندیہ سے کوئی نسبت رکھتا ہے۔ فرشتہ کے منقولہ نسب نامہ میں "شمس تبریزی" کے آگے جو عبارت ہے۔ وہ بھی غور طلب ہے۔ یعنی "شاخورشاہ ابن العالم"۔ تاریخ فرشتہ کے جس نسخہ سے ہم نے استفادہ کیا ہے۔ وہ لکھنؤ کا مطبوعہ اور اسقام و اغلاط سے لبریز ہے۔ کچھ عجب نہیں کہ شمس تبریزی" کے بعد لفظ "ابن" کتابت سے رہ گیا ہو۔ اگر ہم اس لفظ کو بڑھا دیں تو پھر الفاظ زیر بحث کی یہ صورت ہو جائے گی: "محمد زردوز الملقب بہ شمس تبریزی ابن شاخورشاہ" الاموت کے آخری فرمانروا رکن الدین کا لقب خورشاہ تھا اور نزاری روایات کے مطابق رکن الدین کے بعد جو شخص امام ہوا اس کا نام شمس الدین تھا۔ ان سب اشارات کو یکجائی طور پر ملحوظ رکھتے ہوئے کیا یہ نتیجہ قائم کرنا ممکن ہے کہ شاہ طاہر کا جد اعلیٰ اور رکن الدین خورشاہ کا جانشین نزاری فرقہ کا امام اور جلال الدین رومی کے مرشد تینوں ایک ہی شخص ہیں؟

ہمارے خیال میں کوئی وجہ نہیں نظر آتی کہ شاہ طاہر کے جد اعلیٰ کو نزاری فرقہ کا امام شمس الدین کیوں نہ تصور کیا جائے۔ لیکن نزاری فرقہ کے امام کو مولانا جلال الدین رومی کا مرشد تصور کرنے میں بہت تامل گنجائش ہے۔ تاہم یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ خود صوفی روایات میں انکا کیا بزرگ امید کی اولاد میں ہونا تسلیم کیا گیا ہے۔ اور بعض یورپین مؤرخین نے تو ان کو اس جلال الدین کا فرزند قرار دے دیا ہے جو الاموت کا فرمانروا تھا اور جس نے اپنے پیشرو سلاطین کی رائج کردہ بدعات مذہبی کو محو کر کے عالم اسلامی سے "نو مسلم" کا خطاب حاصل کیا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ عام تذکروں اور تاریخوں میں مولانا رومی والے شمس تبریز کے والد کا نام علاء الدین یا جلال الدین لکھا گیا ہے۔ رکن الدین نہیں لکھا گیا لیکن اس سے صرف یہی ثابت ہوتا ہے کہ ان کے والد کا صحیح نام معلوم نہیں۔ نیز یہ بھی کسی قدر دلچسپ واقعہ ہے کہ شمس تبریز اور نزاری امام شمس الدین دونوں کا بظاہر ایک ہی زمانہ تھا۔ اور شمس تبریز کے پیر کا نام وہی تھا جو امام شمس الدین کے پیشرو نزاری امام کا تھا یعنی رکن الدین "شمس تبریز" کی شخصیت کے متعلق ان معنی خیز سوالات کو معلق چھوڑ کر ہم ان شمس الدین تبریزی کی جانب متوجہ ہوتے ہیں۔ جو ملتان میں مدفون ہیں اور جن کی نسبت یہ کہا

جاتا ہے کہ وہ اسماعیلی (نزاری) مذہب کے داعی ہوکر ہندوستان میں وارد ہوئے تھے۔ ہمارے خیال میں مفصلہ بالا معلومات کی روشنی میں ہم اس روایت کو بالکل نظرانداز کر سکتے ہیں کہ یہ وہی شمس تبریز تھے جو مولینا جلال الدین رومی کے محبوب مرشد تھے۔ اور بیرون ہندوستان کی کوئی روایت یا کوئی مستند تذکرۂ اولیاء اس روایت کا موید نہیں معلوم ہوتا۔ نیز اس کے باور کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ وہ رکن الدین خورشاہ کے جانشین امام شمس الدین تھے کیونکہ ہندوستان کے نزاری خوجوں میں ان کے امام تسلیم کئے جانے کا کوئی ثبوت نہیں۔ اور وہ صرف ایک پیر کی حیثیت میں مانے جاتے ہیں۔ لہٰذا ہم ان کو یا تو ایک اسماعیلی داعی تصور کر سکتے ہیں یا ایک صوفی بزرگ جن کے بارہ میں کسی مغالطہ کی بنا پر اسماعیلی داعی ہونے کا گمان کر لیا گیا ہے۔ اگر ان کے ورود ہند کی صحیح تاریخ معلوم ہو سکتی تو شاید ان کی شخصیت کے تعین میں مفید ثابت ہوتی۔

حالات موجودہ میں صرف یہی کہا جا سکتا ہے کہ غالباً وہ کوئی اسماعیلی داعی تھے جو اس مذہب کے داعیوں کی عام حکمت عملی کے مطابق لباس فقر و تصوف میں جلوہ گر ہوئے تھے اور جن کی مبہم حیثیت ان متناقض روایات کا سبب ہے جو ان کے بارہ میں پنجاب کے عوام کے درمیان رائج ہیں۔ سندھ اور ملتان کی اسماعیلی تبلیغ کے ضمن میں ایک اور داعی تاج الدین کا بھی نام نظر سے گزرا ہے۔ لیکن ان کے مزید حالات دستیاب نہیں ہو سکے۔

خوجوں کے عقائد خوجوں کے عقائد دیگر نزاری جماعتوں کے عقائد سے اس حد تک مختلف ہیں کہ ان میں خوجوں کے سابقہ ہندو عقائد کا بہت گہرا اثر پایا جاتا ہے۔ اور ہندوستان کے باہر کی نزاری جماعتیں طبعی طور پر اس قسم کے اثر سے بالکل مبرا ہیں۔ خوجوں کی مذہبی کتابیں یعنی دس اوتار۔ گنان۔ مومن چتاونی وغیرہ جو پیر صدر الدین۔ حسن کبیر الدین اور دیگر اسماعیلی داعیوں سے منسوب کی جاتی ہیں۔ عموماً گجراتی زبان میں ہیں۔ اور اس لئے صوبہ بمبئی کے علاوہ ملک کے اور صوبوں کے لوگ ان کے مضامین سے بہت کم واقف ہیں۔ لیکن جہاں تک ہم کو علم ہے۔ خوجے اپنی کتب مذہبی اور عقائد کے بارہ میں وہ شدید ستر و اخفا نہیں برتتے جو بوہروں کا خاصہ ہے۔ تکوین عالم۔ نبوت و امامت کے بارہ میں خوجے عام اسماعیلی روش خیال کے پابند ہیں۔ لیکن اپنے عقائد کا اظہار ہندو پیرایہ میں کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور سیدنا علیؑ دونوں کو ہندو دیوتاؤں سے متحد کر کے یہ کہتے ہیں کہ ادوار سابقہ میں جب حضرت علیؑ وشنو تھے تو حضرت محمدؐ نے ویدویاس کا قالب اختیار

کیا۔ نبی اور امام کے علاوہ خوجے بعض نزاری پیروں کو بھی الوہیت سے منسوب کرتے ہیں۔ ان کے عقیدہ میں سیدنا علیؑ جب وہ اپنی معروف عام حیثیت میں نمودار ہوئے تو وشنو کا دسواں اوتار (نش کلنکی) تھے۔ جس کا ہندو مذہبی روایات میں تذکرہ آتا ہے اور جس کے بارہ میں عام ہندو عقیدہ یہ ہے۔ کہ وہ زمانہ آئندہ میں ظاہر ہوگا۔ حضرت پیغمبرؐ اور سیدنا علیؑ کے باہمی مراتب کے بارہ میں خوجوں کا عقیدہ کسی قدر مبہم ہے۔ ان کے داعیوں کے بعض اقوال سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں کو متحد یعنی یک جان و دو قالب خیال کرتے تھے اور الوہیت کے اعتبار سے دونوں کی مساوات کے قائل تھے لیکن بعض اقوال ایسے بھی ہیں جن کا بظاہر یہ مفہوم معلوم ہوتا ہے کہ حضرت پیغمبرؐ نعوذ باللہ سیدنا علیؑ سے مرتبہ میں کم ہیں۔ اور اکثر خوجے تو غالباً یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ سیدنا علیؑ نعوذ باللہ خدا اور سیدنا محمدؐ اُن کے پیغمبر تھے۔ موجودہ آغا خان تک تمام نزاری ائمہ حضرت علیؑ کا اوتار تصور کئے جاتے ہیں۔ اور اس طرح ان کو بھی وہی مرتبہ الوہیت حاصل ہے جو حضرت علیؑ کو ان کے خیال میں حاصل ہے۔

مسٹر ایونف کا خیال ہے کہ نزاریہ جب علیؑ کا ذکر کرتے ہیں تو ان کی مراد اس سے صرف سیدنا علیؑ ابن ابو طالب نہیں ہوتی۔ جو ایک شخص واحد اور بشری قیود سے محدود انسان تھے۔ بلکہ ان کی مراد امام مطلق یا مرتبہ امامت سے ہوتی ہے۔ جس کا ظہور سیدنا علیؑ ابن ابو طالب اور ان سے ماقبل اور مابعد بہت سے اشخاص میں ہوتا رہا۔ اس لئے نزاری ائمہ کو ہندوؤں کے اوتاروں کی مانند ایک ذات واحد کے مختلف اوتار تصور کرنا بالکل غلط ہے۔ ممکن ہے کہ نزاری عقیدہ کی صحیح فلسفیانہ شکل یہی ہو۔ جو مسٹر ایونف نے بیان کی ہے لیکن اس خیال کے باور کرنے کے لئے قوی وجوہ موجود ہیں کہ نزاری خوجے سیدنا علیؑ اور دیگر ائمہ کو بالکل ہندو اوتاروں کی مانند تصور کرتے ہیں۔ لیکن نبی یا امام کی الوہیت کا عقیدہ اللہ تعالیٰ کی ہستی سے انکار کا مستلزم نہیں بلکہ خوجے غالباً ایک خالق کائنات کی موجودگی کا اقرار کرتے ہیں جس کو نبی اور امام سے مقدم خیال کیا جا سکتا ہے۔ معاد کے بارہ میں بھی ان کے عقائد ہندو اور اسلامی خیالات کا مجموعہ ہیں۔ ایک جانب تو وہ تناسخ کے قائل ہیں اور دوسری جانب قیامت۔ دوزخ اور جنت کے متعلق اسی قسم کا عقیدہ رکھتے ہیں جو عام مسلمانوں کا ہے۔ غالباً ان کا اعتقاد ہے کہ نیک لوگ سیدھے جنت میں چلے جاتے ہیں اور بد انسان دوزخ میں۔ لیکن جو انسان ان دونوں کے بین بین ہیں۔ وہ پھر دُنیا میں بھیج دئے جاتے ہیں۔ تاکہ اپنے اچھے

یا بُرے اعمال کی میزان سے دوزخ یا جنّت میں جانے کی استعداد بہم پہنچالیں۔ خوجے قرآن مجید کو سب سے آخری اور مستند وید خیال کرتے ہیں لیکن جو قرآن اس وقت ملت اسلامی کے درمیان ہے اس کو وہ مستند نہیں تسلیم کرتے۔ ان کی مذہبی کتابوں میں لکھا ہے کہ کلجگ میں خدا (نعوذ باللہ) ایک ملیچھ (مسلمان) کی شکل میں نمودار ہوا اور ہندوؤں کو قتل کیا۔ اکثر دوسرے شیعہ فرقوں کی مانند خوجے بھی پہلے تین خلفاء اور جمہور اسلام سے تنفر اور بیزاری کا اظہار کرتے ہیں۔ ان کی مذہبی تصانیف میں کہیں کہیں تصوف کی جھلک دکھائی دیتی ہے لیکن ان کے عقائد میں صوفی خیالات کی بہت کم آمیزش ہے اور شائد صرف پیرایۂ بیان تک محدود ہے۔ دراصل ان میں وہ سب عقائد موجود ہیں جو مسلمان مؤرخین عموماً اسماعیلیہ سے منسوب کرتے ہیں (مثلاً حلول۔ تناسخ۔ تاویل وغیرہ) اور ان کے علاوہ بعض ہندو معتقدات بھی پائے جاتے ہیں جو خالص اسماعیلی مذہب میں شامل نہ تھے۔ تمام عقائد اور تعلیمات کا ماحصل امام وقت کی اطاعت و خدمت ہے۔ خوجے کسی مستور امام کے قائل نہیں۔ ان کے امام ان کے درمیان موجود ہیں۔ اگرچہ اس معنی میں ان کی امامت حالت ستر میں خیال کی جاسکتی ہے کہ امام کو فی الحال وہ تصرف اور اقتدار حاصل نہیں جو اس کے منصب کے لوازمات میں سے ہے۔ اور جس کی توقع صاحب الامر یعنی مہدی موعود کے ظہور کے وقت کی جاتی ہے۔

موجودہ امام ہز ہائی نس سر سلطان محمد آغا خان بالقابہ خوجوں اور دیگر نزاری جماعتوں کی نگاہ میں اڑتالیسویں امام ہیں۔ واضح رہے کہ نزاری فرقہ سیدنا حسنؓ کو مستقل امام نہیں تصور کرتا اور ان کو صرف ایک پیر کی حیثیت میں تسلیم کرتا ہے۔ لہٰذا ان کو اپنے ائمہ کے شمار سے خارج کر دیتا ہے۔ نزاری عقیدہ کی رو سے پیر اور حجت ایک ہی منصب کے دو مختلف نام ہیں اور حجت کو وہ امام کا مظہر اور اس کی روحانی اور الہٰی صفات کا شریک تصور کرتے ہیں۔ حجت کا یہ مفہوم اس مفہوم سے بالکل مختلف ہے۔ جو متقدمین اسماعیلیہ کے ذہن میں تھا۔ فاطمیین کے زمانہ میں یہ لقب ایک وقت میں ایک سے زیادہ لوگوں کو حاصل ہو جاتا تھا۔ اور محض ایک اعزازی لقب یا خطاب تھا۔ اس سے قبل حجت اس شخص کو کہتے تھے جو کسی ایک ملک یا صوبہ میں امام کی نیابت اور دعوت کے فرائض سرانجام دیتا تھا۔ اس فرقہ میں ایک پیر نامہ رائج ہے۔ جس میں پہلا نام حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ہے۔ اس کے بعد سیدنا امام حسنؓ کا نام ہے۔ اس کے بعد اور نام ہیں جن میں سے بعض ان اشخاص کے ہیں جو اس فرقہ کے داعیوں کی حیثیت میں مشہور ہیں۔ لیکن اکثر غیر معروف ہیں۔ آخری چار پانچ نام موجودہ آغا خاں اور ان کے اب وجد وغیرہ کے

ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اشخاص امام اور پیر دونوں حیثیتوں کے جامع ہیں۔
بمبئی کی عدالت عالیہ کے روبرو ایک خوجہ گواہ نے موجودہ آغا خان کے جدامجد آغا حسن علیشاہ مرحوم کی بابت یہ بیان دیا تھا کہ وہ امام تھے لیکن دنیا کے دوسرے حصص میں وہ پیر بھی کہلاتے تھے۔ اس سے زیادہ تعجب خیز وہ بیان ہے جو ہزہائی نس آغا خاں کے خاندان کی ایک محترم خاتون نے اسی مقدمہ کے دوران میں دیا تھا۔ خاتون موصوفہ نے کہا کہ آغا خان اور ان کے والد ماجد آغا علیشاہ محض پلیش نماز کی حیثیت رکھتے ہیں اور اس خاندان میں کبھی کوئی امام نہیں ہوا۔ آغا خاں کے خاندان کے کچھ حالات اور ان کا شجرہ نسب جس کو نزاری ائمہ کی فہرست بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس کتاب کے آخر میں درج کئے جائیں گے۔ فی الحال یہ جاننا کافی ہے کہ نزاری خوجے اور شمسی ہندو ان کو اپنا معبود تصور کرتے ہیں اور مختلف ناموں (مثلاً حاضر امام۔ خداوند۔ شاہ پیر۔ گور پیر وغیرہ) سے اپنی دعاؤں میں مخاطب کرتے ہیں۔ امام سے اظہارِ عقیدت کا سب سے بڑا پیرایہ نذر و مال کی قربانی ہے۔ چنانچہ مقدمہ مذکورہ بالا کے فیصلہ میں فاضل جج نے ان نذر و ہدایا کی تشریح کی ہے جو خوجے اپنے حاضر امام کو پیش کرتے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ اہم دسوند (عشر) ہے جس کی شرح دو آنہ فی روپیہ ہے۔ یعنی ہر ایک خوجہ اپنی آمدنی کا اسقدر حصہ امام کو ادا کرتا ہے۔ ولادت اور شادی کے مواقع پر بھی نذر دی جاتی ہے اور جماعت کا کوئی شخص جب مرتا ہے تو اس کے ورثہ اس کی عاقبت بخیر ہونے کے لئے امام کو کچھ رقم ادا کرتے ہیں۔ نذر و نیاز کا ایک اور طریقہ سربندی کہلاتا ہے۔ یعنی کوئی خوش عقیدہ شخص اپنی تمام جائداد امام کو ہبہ کر دیتا ہے۔ ایسے موقعوں پر عموماً وہ جائداد واپس کر دی جاتی ہے۔ اور اس کے بالعوض کچھ زر نقد قبول کر لیا جاتا ہے۔ خوجے ان رسومات نیندگی کو بہت پابندی کے ساتھ ادا کرتے ہیں اور ان کی ادائگی کو شریعت اسلامی کے تمام فرائض کا بدل خیال کرتے ہیں۔ اپنے معاملات میں وہ ہندو رسم و رواج اور ہندو دھرم شاستر کی تقلید کرتے ہیں۔
نزاریہ فرقہ کا عموماً یہ مسلک رہا ہے کہ جس ملک میں وہ سکونت پذیر ہوتے ہیں۔ اسی ملک کی شریعت کو اختیار کر لیتے ہیں۔ چنانچہ ترکستان میں وہ حنفی فقہ کے مقلد ہیں اور ایران میں اثنا عشری فقہ کے پابند ہیں۔

دروز

شام اور لبنان کا دروز فرقہ اسماعیلیہ کی ایک فرع خیال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ وہ اسماعیلی خلیفہ الحاکم کی پرستش کرتا ہے اور اس کے اکثر عقائد اسماعیلی عقائد کی مبالغہ آمیز

اشکال معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا نزاریہ یا مستعلویہ جماعتوں سے کوئی تعلق نہیں اور یہ خیال بالکل غلط ہے کہ وہ آغا خان یا کسی اور اسماعیلی مقتدا کی تقلید کرتے ہیں۔ ان کی موجودہ حیثیت ایک چھوٹی سی قوم کی ہے جو ارض شام کی دیگر اقوام کے درمیان بالکل الگ تھلگ زندگی بسر کرتی ہے۔ اور اپنی آزادی کی حفاظت کے لئے متعدد تیار رہتی ہے۔ ان کے معاملات ملی و سیاسی کی کفالت چند خاندانوں کے ہاتھ میں ہے جو ایک موروثی طبقۂ امراء کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور سوائے ان امراء کے دروزی قبائل کسی اور کی حکومت کو برداشت نہیں کر سکتے۔

دروز ایک بہت ہی مخلوط النسل قوم ہے اور اس کی ترکیب میں عرب۔ مصری۔ کرد۔ ایرانی وغیرہ بہت سے مختلف عناصر شامل ہیں۔ لیکن اس اختلاط نسل کے باوجود اس قوم میں کامل یکجہتی اور یکرنگی پائی جاتی ہے۔ جو مذہب کی قوم سازی کی قابلیت کی ایک بین مثال ہے۔ دروز اپنے عقائد مذہبی کو بالکل مخفی رکھتے ہیں اور اپنی جماعت میں کسی دوسری قوم کے آدمی کو شریک نہیں کرتے۔ تاہم یورپین محققین کی جستجو اور تلاش سے اسقدر معلومات فراہم ہو گئی ہے کہ اس سے ان عقائد کی نوعیت کا کچھ اندازہ ہو سکتا ہے۔

دروز کے عقائد

دروز اپنے متعلق یہ عجیب عقیدہ رکھتے ہیں کہ ان کی اصل ملک چین سے ہے لیکن تاریخی حیثیت سے یہ عقیدہ بالکل ساقط الاعتبار ہے۔ اس فرقہ کے بانی اسماعیل درازی اور حمزہ ابن علی ابن احمد کو خیال کیا جا سکتا ہے۔ جو حاکم بامر اللہ خلیفہ مصر کے داعی تھے۔ حاکم کی الوہیت کا عقیدہ ان کی زندگی ہی میں پیدا ہو گیا تھا۔ اور بعض لوگ اعلانیہ اس عقیدہ کا اظہار کرنے لگے تھے۔

یہ امر مشکوک ہے کہ حاکم خود کس حد تک اس عقیدہ کی تخلیق کے ذمہ دار تھے۔ کیونکہ ایک طرف تو ایسی روایات موجود ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ درازی اور حمزہ کی غالی تعلیمات ان کی تائید سے نافذ کی جاتی تھیں اور دوسری جانب خود ان کے زمانہ کے اسماعیلی علماء و فقہا ائمہ کے بارہ میں اس قسم کے غلو کی تردید و مذمت میں کتابیں لکھتے تھے اور امام ان کی اس مذہبی سعی کو نگاہ پسندیدگی سے دیکھتے تھے۔ چونکہ اسماعیلیہ ابتدا سے حقیقت کو ایک ایسی شے خیال کرنے کے عادی رہے تھے۔ جس کے ایک سے زیادہ پہلو ہو سکتے ہیں اور جن میں نفی و اثبات دونوں بیک وقت سما سکتے ہیں۔ بہت ممکن ہے کہ حاکم جس قسم کی تعلیم کو کوہستان شام کے جاہل باشندوں کے لئے جائز خیال کرتے ہوں۔ وہ مصر کے قدامت پسند مگر تعلیم یافتہ لوگوں کے لئے ان کی

رائے میں ناجائز اور غیر مفید ہو۔ ایک حیثیت سے الوہیت ائمہ کو باطنی تعلیم کا لازمی نتیجہ خیال کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس تعلیم کی رو سے انبیاءؑ و ائمہ اور تمام انسان بلکہ کل کائنات ذات باری کی مظہر ہے اور اس ذات سے تنزلات یا تجلیات کے طور پر وجود میں آئی ہے۔ چونکہ انسان تمام مظاہر علویہ میں سب سے زیادہ کامل ہے اس لئے کسی برگزیدہ انسان مثلاً نبی یا امام کے لئے یہ ممکن خیال کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے بشری مرتبہ سے ترقی کرکے مرتبہ الوہیت تک پہنچ سکے۔

متصوفہ فلسفہ میں بھی یہ رجحان خیال موجود ہے لیکن دروز میں اس قسم کے عقائد کی مقبولیت کی ایک اور بھی وجہ معلوم ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ اسلام کی تبلیغ کے باوجود وہاں کے دور افتادہ مقامات میں مذاہب قدیمہ اور مسیحیت کا اثر باقی تھا۔ اور ان تمام مذاہب میں انسان کے نعوذ باللہ خدا ہو جانے اور خدا کے انسانی قالب میں حلول کرنے کا تخیل بہت عام تھا۔ حاکم بامر اللہ کی پر اسرار موت نے دروز کے دلوں میں ان کی خدائی کو اور بھی پختہ کر دیا ہوگا۔ کیونکہ کسی شخص کی موت کی کیفیت صحیح نہ معلوم ہونے سے اس کی ابدی حیات اور الوہیت کے اعتقاد کا پیدا ہو جانا مذہب کی تاریخ میں کوئی نئی چیز نہ تھی۔

اگرچہ عموماً دروز فرقہ کی وجہ تسمیہ درازی سے منسوب کی جاتی ہے لیکن فی الواقعہ اس فرقہ کو اب درازی سے بہت کم واسطہ ہے اور اس کے مقابلہ میں حمزہ کو بہت زیادہ عزت و احترام حاصل ہے۔ اسماعیلیہ کی مانند دروز بھی سات ادوار امامت و نبوت کے قائل ہیں اور حضرت اسمٰعیل سے لیکر عبید اللہ المہدی تک سات ائمہ مستورین کے قائل ہیں۔ اور ان کو سبع سماوات سے تعبیر کرتے ہیں۔ پہلے آسمان کے امام حضرت اسمٰعیل ہیں اور ان کے مماثل پیغمبر حضرت آدمؑ۔ دوسرے کے امام حضرت محمد ابن اسماعیل اور پیغمبر حضرت نوحؑ۔ اسی طرح تیسرے۔ چوتھے۔ پانچویں اور چھٹے آسمان کے ائمہ علی الترتیب احمد بن محمد عبد اللہ ابن احمد۔ محمد بن عبد اللہ اور حسین ابن محمد ہیں اور ان کے مماثل پیغمبر علی الترتیب ابراہیمؑ موسیٰؑ۔ عیسیٰؑ اور محمدؐ (صلوٰۃ اللہ علیہم اجمعین) ہیں۔ ساتویں آسمان کے امام عبد اللہ المہدی ہیں اور وہی اس آسمان کے پیغمبر بھی ہیں۔ گویا اس دور میں نبوت و امامت ایک ہی شخص کی ذات میں جمع ہوگئی۔ لیکن ابھی الوہیت کا درجہ نہیں آیا۔ کیونکہ دروز عبید اللہ المہدی کو اس درجہ پر فائز نہیں خیال کرتے۔ بلکہ ان کو اپنے بیٹے قائم کا پیشرو اور حجت کہتے ہیں۔ قائم اور ان کے بعد حاکم تک جتنے فاطمی خلفاء مصر ہوئے وہ سب دروز کی نگاہ میں مرتبہ آلہیت رکھتے ہیں۔ ان کے عقیدہ میں وہ سب ایک ہی ذات

کے مختلف اوتار ہیں اور باپ بیٹے کا ظاہری رشتہ باطن و حقیقت میں کوئی معنی نہیں رکھتا۔ لیکن اس عروج روحانی کا تکملہ غالباً حاکم بامر اللہ کو سمجھنا چاہیئے کیونکہ دروز اپنی عبادت کا مرجع صرف انہیں کو قرار دیتے ہیں اور ان کے بعد جو فاطمی خلفا ہوئے ان سے غالباً دروز کوئی واسطہ نہیں رکھتے۔

امامت کے بارہ میں دروزی عقیدہ نزاری عقیدہ سے بہت مشابہ معلوم ہوتا ہے لیکن نزاریہ اور مستعلویہ روایات کے برخلاف وہ حضرت محمد ابن اسماعیل اور حضرت عبید اللہ المہدی کے درمیان تین سے زیادہ ائمہ مستورین کے مقر معلوم ہوتے ہیں۔ اکثر باطنیہ کی مانند دروز بھی عقل کل کو اول مخلوق تصور کرتے ہیں اور حمزہ کو اس کا اوتار سمجھتے ہیں۔ اس کے بعد روح یا النفس کا درجہ ہے اور اس کا اوتار درازی ہے۔ اسی طرح مقتنع بہاء الدین۔ ابو الخیر سلمہ اور محمد بن وہاب بھی جو مذہب دروز کے داعی تھے مختلف روحانی عاملین کا اوتار خیال کئے جاتے ہیں۔ دروز تناسخ اور تاویل کے قائل ہیں اور مفصلہ ذیل سات اوامر پر بہت زور دیتے ہیں۔ اول حق گوئی۔ دوم برادران ملت کی حفاظت و ہوا خواہی۔ سوم دوسرے تمام مذاہب کا ترک اور چہارم ان سے انقطاع تعلقات۔ پنجم ہر زمانہ میں ان کے خداوند (یعنی حاکم باللہ) کی احدیت کا اقرار۔ ششم اس کی مشیت کو تسلیم و رضا سے قبول کرنا اور ہفتم اس کے احکام کی پوری متابعت کرنا۔ دروز آبادی مذہبی اعتبار سے دو جماعتوں یا اقسام میں منقسم ہے۔ قسم روحانی اور قسم جسمانی۔ پھر اول الذکر کے تین طبقات ہیں۔ رؤسار۔ عقلاء اور اجواد۔ قسم جسمانی کے صرف دو طبقے ہیں۔ امراء اور جہلاء۔ عورتوں کے لئے دینی اسرار و رموز سے آگاہ ہونے کے راستہ میں کوئی رکاوٹ نہیں اور وہ بھی مردوں کی مانند قسم روحانی کا رکن ہو سکتی ہیں۔ دروز شراب اور تمباکو سے قطعی احتراز کرتے ہیں اور درویشوں کی عزت کرتے ہیں۔ کثرت ازدواج کی ممانعت ہے۔ لیکن طلاق کے حصول میں کوئی دقت نہیں۔ عورتوں کو عموماً نوشت و خواند کا سلیقہ ہوتا ہے اور سادہ لباس پہنتی ہیں۔ ان کی وہ مذہبی رسومات جو مخفی نہیں خیال کی جاتیں بہت سیدھی سادی ہوتی ہیں اور قرآن مجید کی تلاوت ان کا ایک نمایاں جزو ہوتی ہے۔

یوروپین سیاح دروز قوم کے اوضاع و اطوار کے متعلق علی العموم اچھی رائے ظاہر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ بہت متواضع اور مہمان نواز ہوتے ہیں اور ان کے اخلاق بہت اعلیٰ پایہ کے ہیں۔ لیکن ایک سیاح کا یہ بھی بیان ہے کہ ان کا ایک طبقہ رسومات قبیحہ اور

اعمال شنیعہ کا عادی ہے اور باطنیہ فرقوں کی مانند دروز بھی اپنے آپ کو اہل توحید کہتے ہیں اور دوسرے مذاہب کو مشرکین۔ غالباً اس سے ان کی یہ مراد ہے کہ یہ دوسرے مذاہب خالق و مخلوق کے درمیان تفریق کرتے ہیں جو باطنیہ فرقے نہیں کیا کرتے۔

تصوف اور اس کا ارتقاء

اب ہم چند اختتامی کلمات باطنیہ کے دوسرے بڑے گروہ یعنی متصوفہ کے متعلق کہنا چاہتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ تصوف کا آغاز ایک قسم کی رہبانیت سے ہوا جو غالباً اسلام اور مسیحیت کے اختلاط کا نتیجہ تھی۔ دوسری صدی ہجری میں صوفیا کی جماعتوں اور سلسلوں کا آغاز ہو گیا تھا کیونکہ یہ ایک طبعی امر تھا کہ کسی شخص کے زہد و تقدس کا شہرہ سن کر لوگ دور دور سے آ کر اس کے گرد جمع ہو جائیں اور اس طرح پیری مریدی کا ایک باقاعدہ نظام قائم ہو جائے۔ شروع ہی سے عوام میں تصوف کو بہت مقبولیت حاصل تھی کیونکہ تصوف میں امیر و غریب۔ عالم و جاہل۔ شریف و رذیل کی وہ تمیز نہ تھی جو ہر مذہب کے روایتی نظام میں کم و بیش پائی جاتی ہے۔ اس طرح یہ کہنا صحیح معلوم ہوتا ہے کہ تصوف کا اثر جمہوریت کے مسلمہ اصول اخوت و مساوات کی جانب تھا۔ اور مسلمان درویش اور فقراء اسلام کی ضمیر عامہ تھے۔ جو دنیا پرست حکومتوں اور جاہ پسند علماء اور فقہا کو ان کی کوتاہیوں سے متنبہ کرتے رہتے تھے۔ شام، مصر اور ایران کی نو مسلم آبادی کو تصوف کی طرف مائل ہونے کی ایک اور بھی وجہ تھی یعنی یہ کہ ان کے آبائی اور قدیمی عقائد کو ایک خفیف سا اسلامی رنگ دے کر تصوف کے جامع نظام میں بہت آسانی سے جذب کیا جا سکتا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ۱۵٦ھ تک دمشق میں صوفیاء کی باقاعدہ خانقاہیں اور سلسلے قائم ہو گئے تھے۔ اور اس کے نصف صدی بعد خراسان میں بھی ان کا وجود پایا جاتا ہے۔ اس تنظیم کے دوران میں اسلامی تصوف اپنی خلقی سادگی کو ترک کر کے یونانی فلسفہ کی گوناگوں آرائش کا گرویدہ ہو گیا۔ لیکن وہ فلسفہ خالص یونانی نہ تھا۔ بلکہ اس میں خود بعض مشرقی عناصر بھی موجود تھے۔ جو مشرقی طبائع کے لئے بہت موزوں اور دلکش تھے۔

عام طور پر کہا جاتا ہے کہ تصوف نو افلاطونی فلسفہ کی مشرقی تفسیر ہے۔ اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ اسماعیلی باطنی تعلیمات پر بھی یہ تعریف صادق آ سکتی ہے لیکن خود نو افلاطونی فلسفہ میں کم از کم دو فلسفیانہ روایتوں کی آمیزش پائی جاتی ہے۔ ایک روایت تو وہ تھی جس کا ماخذ واقعاً افلاطون تھا۔ اگرچہ خود افلاطون کا فلسفہ بھی حکیم فیثا غورث کی نام نہاد تعلیم سے متاثر ہونے

کی بناپر مشرقی تخیلات سے مستغنی نہ تھا۔ دوسری روایت وہ تھی جو فیلو اور اسکندریہ کے دیگر فلسفیوں سے ماخوذ تھی اور جس میں مشرقیت بہت غالب تھی۔ ہمارا خیال ہے کہ کل شیٔ یرجع الی اصلہ کے مسلمہ اصول کی بنا پر ہمارے صوفیا، نو افلاطونی فلسفہ کی اس مشرقی روایت سے بہت زیادہ مستفید ہوئے۔

نوسس اور خصوصاً اس کے اس حصہ سے جس کو نوسس (عرفان) کہا جاتا ہے۔ نوسس اور اس کے حاملین نوسٹک فرقوں کے متعلق ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں لیکن فی الحال اس بات کو صاف کرنے کی ضرورت معلوم ہوتی ہے۔ کہ نوسس اگرچہ یونانی زبان کا لفظ ہے اور اکثر نوسٹک نوشتے بھی اسی زبان میں ہیں۔ لیکن اس کے موجد مصری تھے۔ اور اس کی بنیاد مصر قدیمہ کی دینیات ہے۔ اس کی تشکیل غالباً پہلی صدی ہجری میں ہوئی۔ اور اس کے بعد عناصر مثلاً یہ خیال کہ انسان نے کسی اعلیٰ روحانی درجہ سے تنزل کیا ہے اور کوئی ایسا طریقہ ہے جس سے وہ اپنی کھوئی ہوئی عظمت دوبارہ حاصل کر سکتا ہے۔ خالص افلاطونی فلسفہ سے بالکل خارج ہیں۔ اسی طرح طلسمات اور تعویذ وغیرہ کا اعتقاد جو نوسس میں پایا جاتا ہے۔ خالص افلاطونی تعلیم میں موجود نہیں۔ نوسس کے لغوی معنی علم یا عرفان کے ہیں۔ . . . . اور یہ علم یا عرفان درحقیقت وہی چیز تھا جسے صوفی معرفت الٰہی کہتے ہیں۔

نوسس کا اثر یہودی اور مسیحی مذاہب میں بہت نمایاں ہے اور چونکہ اسلام ان دونوں مذاہب کا جامع ہے اس میں بھی نوسٹک خیالات ابتدا سے موجود تھے۔ صوفیوں نے نہ صرف ان خیالات کو ترقی دی بلکہ نو افلاطونی فلسفہ کے ذریعے سے اور بہت سے نوسٹک عقائد جذب کر لئے۔ اکثر صوفی ان عقائد سے زیادہ متاثر معلوم ہوتے ہیں لیکن چند ایسے بھی ہیں جو خالص نو افلاطونی فلسفہ سے زیادہ قریب ہیں۔ مثلاً شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول جن کو سلطان صلاح الدین ایوبی نے کفر و الحاد کا ملزم قرار دے کر مروا دیا تھا۔ اس قسم کے مفکرین کے متعلق یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ ان کو صوفی کہا جائے یا فلسفی کیونکہ بعض اہم مسائل جن کو تصوف کا مآل کار خیال کیا جاتا ہے (مثلاً وحدت وجود کا مسئلہ) فلاسفہ اور اسماعیلیہ کے ہاں بھی موجود ہیں۔ جہاں تک تصوف کے فلسفیانہ ارتقا کا تعلق ہے اس کی تکمیل مغلوں کے خروج سے قبل یعنی بارہویں صدی عیسوی میں شیخ محی الدین ابن عربی کی تصانیف کے ذریعہ سے ہو چکی تھی اور اس کے تمام اہل مسائل یعنی وحدت وجود اور اس کے تنزلات وغیرہ تقریباً اسی شکل میں مدون ہو چکے تھے جس میں اس وقت

موجود ہیں۔

انسان کامل بعض لوگ وحدت شہود کے تخیل اور عبدالکریم جیلی کے انسان کامل کی تعریف کو تصوف کے نظریات میں شاید ایک جدید اضافہ خیال کریں۔ لیکن دراصل وحدتِ وجود اور وحدتِ شہود میں بہت کم فرق ہے۔ کیونکہ دونوں کا منطقی نتیجہ ایک ہے یعنی یہ کہ سوائے خدا کے کوئی اور موجود حقیقی نہیں ہے۔ رہا انسان کامل کا خیال تو یہ خیال فی الواقعہ بہت قدیم ہے کیونکہ اس کا اصلی ماخذ نوسٹک فلسفہ کو قرار دینا چاہیئے۔ مسیحی مذہب میں حضرت عیسیٰؑ کی ذات کا تخیل کبھی بہت کچھ انسان کامل ہی کے طور پر تھا۔ اسلام میں پہلے یہ خیال شیعہ جماعتوں نے امامت کی تعریف کے ضمن میں اختیار کیا۔ ان کے بعد صوفیوں کے ولی یا قطب کی وہی تعریف کی اور اس کا وہی مرتبہ قرار دیا جو شیعہ امام کا سمجھتے تھے۔ جیلی کے خیال کے مطابق حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم انسان کامل اور ولی حقیقی تھے۔ اور ہر زمانہ کا قطب یا ولی حقیقت محمدی کی مجازی صورت ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ انہوں نے حضرت پیغمبر کو اپنے پیر شمس الدین جبرتی کی شکل میں دیکھا۔ یہ عقیدہ غلاۃ شیعہ کے اس عقیدہ کا بالکل ہمرنگ معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک دور کا امام سیدنا علیؑ کا اوتار ہوتا ہے۔ اور درحقیقت ماخذ و منشار کے لحاظ سے دونوں عقائد بالکل ایک ہیں۔

تصوف کا آخری دور تصوف کے آخری دور میں تین جدید رجحانات کو تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ تصوف روایتی اسلام سے انتہائی بعد و مغائرت پیدا کر لینے کے بعد اس سے مصالحت اور مخالطت کا خواہاں نظر آتا ہے۔ چنانچہ وحدتِ شہود اور حقیقت محمدی وغیرہ کی قسم کے نظریات کا صرف یہی مقصد تھا کہ تصوف کو روائتی اسلام کا ہم آہنگ بنایا جائے۔ غزالی۔ قشیری اور جیلی اس رجحان کے بہترین نمونے ہیں۔ دوسرا قابل توجہ رجحان تصوف اور شاعری کا اختلاط ہے جس کا اظہار زیادہ تر فارسی زبان میں ہوا۔ عربی تصوف کسی قدر خشک فلسفہ تھا۔ اور سوائے ابن الفارض کے عربی زبان نے کوئی ایسا شاعر پیدا نہیں کیا جو صوفی خیالات کو لطیف و دلکش اشعار میں ظاہر کر سکے۔ لیکن فارسی میں ابتدا سے تصوف شاعرانہ رنگینی و لطافت سے متصف تھا۔ اگر عمر خیام اور شیخ ابوسعید ابن ابوالخیر کی رباعیات کو کسی بعد کے زمانہ کی تصنیف قرار دیا جائے تو بھی چھٹی صدی ہجری کے آخر سے فارسی میں متصوفہ شاعری کی ایک مسلسل اور روشن نمود پائی جاتی ہے۔ اور فریدالدین

عطار۔ سنائی اور رومی سے لے کر عبدالرحمٰن جامی تک ایران میں اور حضرت امیر خسرو سے لیکر مرزا عبدالقادر بیدل تک ہندوستان میں تصوف شاعری کی روح رواں بنا رہا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ فارسی شاعری اور اس کی متبع اردو شاعری میں جو کچھ رفعت خیال پائی جاتی ہے وہ تمام و کمال تصوف کی برکت ہے۔ تیسرا رجحان بعض صوفی سلسلوں کا مشرقی تاثرات کا انجذاب ہے۔ جو ان سلسلوں کے وسط ایشیا اور ہندوستان میں توطن اختیار کرنے کا نتیجہ تھا۔ ہم اس نظریہ کی شد و مد سے تردید کر چکے ہیں کہ اسلامی تصوف اسلام کے خلاف آریائی اقوام کے رد عمل کا نتیجہ ہے لیکن اس نظریہ کی اس واقعہ سے کوئی تائید نہیں ہو سکتی کہ اسلامی تصوف کی تکمیل کے بہت مدت بعد صوفیاء کے بعض خانوادوں مثلاً نقشبندیہ نے مجوسی یا بدھ یا ہندو روحانیات کے کسی عقیدہ یا عمل کو قبول کر لیا۔ اور اس کو اپنے طریقہ کا ایک جزو بنا لیا۔ ان سلاسل صوفیاء میں سے جو اس وقت موجود ہیں۔ کوئی بھی چھٹی صدی ہجری سے قبل کا نہیں معلوم ہوتا۔ اگرچہ ان میں سے بعض اپنے آپ کو اویسیہ۔ بساطمیہ اور سقطیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں لیکن فی الحقیقت وہ ان بزرگوں کے زمانہ کے بہت بعد شروع ہوئے تھے۔ جن سے وہ انتساب کا دعویٰ کرتے ہیں۔

صوفی خانوادے

مشرق قریبہ اور ہندوستان کے صوفی خانوادوں میں سب سے زیادہ قدیم قادریہ چشتیہ۔ افاعیہ اور سہروردیہ ہیں۔ یہ سب کے سب اسی زمانہ میں پیدا ہوئے تھے جس کا ہم ابھی ذکر کر چکے ہیں۔ جب اسلامی تصوف کے آغاز کو کئی سو سال گزر چکے تھے اور اس کے تمام نظریات اور عملیات تقریباً مکمل ہو گئے تھے۔

صوفیاء کا عموماً یہ خیال ہے کہ صوفی خرقہ کی اصل ایک گلیم سیاہ یا منقش ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سیدنا علیؑ کو عطا فرمائی تھی اور جو ان سے مشائخ عظام کو یکے بعد دیگرے پہنچی۔ اور ان کا خیال ہے کہ وہ خرقہ حقائق و اسرار نبوت و ولایت کا نشان تھا بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ خرقہ حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو شب معراج میں بارگاہ ایزدی سے مرحمت ہوا تھا۔ بہرحال سوائے خانوادہ نقشبندیہ کے سب صوفی خانوادے اپنا سلسلہ سیدنا علیؑ سے ملاتے ہیں۔ نقشبندیہ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے انتساب کرتے ہیں لیکن اس خانوادہ کے تین مختلف شجرے نظر سے گزرے ہیں۔ جن میں سے دو سیدنا علیؑ سے شروع ہوتے ہیں۔ اور ایک حضرت ابوبکرؓ سے۔ اور یہ کہنا دشوار ہے کہ ان تینوں میں سے کس کو

زیادہ مستند خیال کیا جائے۔

اس اختلاف کی تفصیل اس شجرہ سے معلوم ہو سکتی ہے جو اس کتاب میں شامل ہے سیدنا علیؑ کے بعد ہندوستان کے صوفیا چار اشخاص کو خصوصیت سے چار پیر یا چار خلیفہ کا لقب دیتے ہیں۔ یعنی سیدنا امام حسنؑ۔ سیدنا امام حسینؑ۔ خواجہ حسن بصری اور خواجہ کمیل ابن زیاد۔ خواجہ حسن بصری کے دو مشہور خلیفہ تھے۔ خواجہ عبدالواحد ابن زید اور خواجہ حبیب عجمی۔ اول الذکر سے پانچ خانوادے منسوب ہیں۔ یعنی زیدیہ۔ عیاضیہ۔ ادہمیہ۔ ہبیریہ۔ اور چشتیہ اور آخر الذکر سے نو خانوادے منسوب ہیں۔ حبیبیہ۔ طیفوریہ۔ کرخیہ۔ سقطیہ۔ جنیدیہ۔ گازرونیہ۔ طوسیہ۔ فردوسیہ سہروردیہ۔ یہ چودہ خانوادے قدیم خیال کئے جاتے ہیں اور باقی خانوادے ان کے فروع مثلاً قادریہ خاندان جو ہندوستان میں بہت مقتدر سمجھا جاتا ہے اور نعمت اللٰہی جو ایران میں مشہور ہے دونوں طوسیہ سے نکلے ہیں۔

ہندوستان میں چار خانوادے بہت مقبول ہیں چشتیہ۔ قادریہ۔ سہروردیہ اور نقشبندیہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ان سب میں چشتیہ زیادہ قدیم ہے کیونکہ وہ خواجہ ابو اسحاق شامی چشتی سے منسوب ہے۔ جن کی تاریخ وفات ۳۲۹ھ بیان کی جاتی ہے۔ تیسری صدی ہجری کو تصوف کا آغازی دور خیال کرنا چاہیئے اور اگر مذکورہ بالا روایت کو صحیح مان لیا جائے تو خانوادہ چشتیہ کی قدامت واقعی حیرتناک ہے۔ اس ملک میں یہ خانوادہ حضرت خواجہ معین الدین حسن کے قدوم میمنت لزوم کی برکت سے قائم ہوا۔

خواجہ موصوف کی تاریخ ولادت ۵۳۷ھ بیان کی جاتی ہے اور تاریخ وفات ۶۳۳ھ آپ غالباً سیستان میں پیدا ہوئے۔ خراسان میں نشو و نما حاصل کی۔ اور ہندوستان (اجمیر) میں دفن ہوئے۔ قادریہ خانوادہ کا بانی حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کو خیال کیا جاتا ہے جن کا انتقال ۵۶۱ھ میں ہوا۔ سہروردیہ خانوادہ شیخ شہاب الدین عمر سہروردی سے منسوب ہے۔ جن کی تاریخ وفات ۶۳۲ھ اور مزار بغداد میں ہے۔ ان شیخ شہاب الدین سہروردی کو ان شیخ شہاب الدین سہروردی سے تمیز کرنا چاہیئے۔ جو فلسفہ اشراق کے مفسر تھے اور جن کو سلطان صلاح الدین نے قتل کروا دیا تھا۔ ہندوستان میں اس خانوادہ کو خواجہ بہاء الدین زکریا نے قائم کیا جو شیخ شہاب الدین سہروردی کے خلفاء میں سے تھے۔ ان کا انتقال ۶۶۶ھ میں ہوا۔ اور مزار ملتان میں ہے۔ اکثر بے شرع اور ملامتیہ صوفی گروہ مثلاً رسول شاہی وغیرہ خانوادہ سہروردیہ

سے ملحق خیال کئے جاتے ہیں۔

خانوادہ نقشبندیہ کے شیخ الطریقت خواجہ بہاء الدین نقشبند تھے۔ جن کی ولادت ۷۱۸ھ اور وفات ۷۹۱ھ میں ہوئی۔ روحانی سلسلہ بایزید بسطامی تک پہنچتا ہے۔ اور یہ کہا جاتا ہے کہ بایزید کو سیدنا امام جعفر صادق علیہ السلام سے فیض پہنچا تھا۔ یہ بات کہ امام موصوف کا انتقال بایزید کی ولادت سے قبل ہو چکا تھا۔ نقشبندیہ کے خیال میں کوئی وقعت نہیں رکھتی۔ کیونکہ اس قسم کی نسبت کے لئے ملاقات جسمانی کی ضرورت نہیں۔ خواب میں روحانی ملاقات ہو سکتی ہے۔ علےٰ ہذالقیاس امام جعفر صادق علیہ السلام کو قاسم بن محمد بن ابو بکر کا مرید اور قاسم کو حضرت سلمان فارسی کا مرید بتایا جاتا ہے۔ حالانکہ تاریخی اعتبار سے یہ دونوں نسبتیں بھی ایسی ہی لبعید از عقل ہیں جیسی کہ امام جعفرؑ کے ساتھ بایزید کی نسبت۔ حضرت سلمان فارسی کو حضرت ابو بکرؓ کا مرید قرار دے دیا گیا ہے۔

اِس روایت پر ہم پیشتر اظہار رائے کر چکے ہیں۔ کہ یہ روایت بالکل ساقط الاعتبار ہے۔ بایزید سے خرقۂ خلافت ابو الحسن خرقانی کو پہنچا۔ حالانکہ ابو الحسن بایزید کی وفات کے بعد پیدا ہوئے تھے۔ ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ نقشبندیہ کا وہ شجرہ جو عام طور پر مروج ہے تاریخی نظر سے کس قدر غیر مستند ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم پیشتر ذکر کر چکے ہیں اس شجرہ کے علاوہ نقشبندیہ کے دو اور شجرے بھی ہیں۔ جو جنید بغدادی۔ سری سقطی اور معروف کرخی کے واسطہ سے سیدنا علی رضا علیہ السلام تک پہنچتے ہیں۔ اور اس سے اوپر ائمہ اہل بیت کے توسل سے سیدنا علی علیہ السلام پر ختم ہوتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو بکرؓ والی نسبت تشیع سے بریت ظاہر کرنے اور جمہور کا اعتماد حاصل کرنے کے لئے وضع کی گئی تھی کیونکہ بعض اور معاملات میں بھی نقشبندیہ اور صوفیوں کے مقابلہ میں زیادہ باشرع ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اور غالباً یہ خانوادہ جو مذکورہ بالا چودہ مستند صوفی خانوادوں سے خارج ہے تصوف کے دورِ انحطاط میں اس مقصد سے قائم ہوا کہ تصوف اور روائتی اسلام کے درمیان ایک طریقہ رائج کرے۔ اس مبہم مقصد کی بدولت نقشبندیہ اگرچہ وہ اپنے آپ کو صوفی کہتے ہیں تاریخی اور فلسفیانہ دونوں پہلو سے اس لقب کے پوری طرح مستحق نہیں معلوم ہوتے۔ وسط ایشیا میں نقشبندیہ کے حقیقی موسس خواجہ عبید اللہ احرار تھے جن کا امیر تیمور کے پڑپوتے ابو سعید مرزا پر بہت اثر تھا۔ خواجہ عبید اللہ کا سجادہ خلافت ان کے بیٹے خواجہ یحیٰی کو ملا۔ شیبانی خاں اوزبک نے خواجہ یحیٰی اور ان کی اولاد نرینہ کو قتل کروا دیا۔

اور اس کے بعد نقشبندیہ شجرہ پھر مشکوک ہو جاتا ہے۔ تاہم کسی نہ کسی طرح وہ خواجہ باقی باللہ اور ان کے خلیفہ شیخ احمد سرہندی تک نزول کرتا ہے جو گیارہویں صدی ہجری یعنی سترہویں صدی عیسوی سے متعلق ہیں۔

ہندوستان کا نقشبندیہ سلسلہ تمام و کمال شیخ احمد سرہندی کا رہین احسان ہے۔ اسی لئے شیخ موصوف کو مجدد اور سلسلہ کو نقشبندیہ مجددیہ کا لقب دیا جاتا ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ حاجی بیکتاش جن کے نام کی رعایت سے بلاد عثمانی میں ایک زبردست درویشوں کا گروہ اپنے آپ کو بیکتاشی کہتا ہے۔ نقشبندیہ خانوادہ سے ایک دور کی نسبت رکھتے تھے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ان لوگوں کے بیان کے مطابق حاجی بیکتاش لقمان خراسانی کے مرید تھے اور لقمان احمد لیساوی کے مرید تھے۔ احمد لیساوی خواجہ یوسف ہمدانی کے مرید تھے۔ اور خواجہ یوسف وہ بزرگ ہیں جو نقشبندیہ شجرہ میں خواجہ بہاء الدین سے کوئی آٹھ دس درجے اوپر نظر آتے ہیں لیکن بیکتاشی فرقہ کو حاجی بیکتاش سے بہت کم تعلق ہے اور ان کا کچھ تذکرہ تعلیقات کتاب میں کیا جائے گا۔ اسی طرح کشمیر کے نوربخشی درویش بھی غالباً نقشبندیہ سے کچھ علاقہ رکھتے ہیں۔ لیکن اس وقت ان کے اور نقشبندیہ کے مسلک میں بہت تفاوت معلوم ہوتا ہے۔

درویش اور صوفی ہندوستان کے علاوہ اور بلاد اسلامی میں بھی بکثرت موجود ہیں اور مسلمانوں کی مذہبی اور معاشرتی زندگی پران کا بہت گہرا اثر پڑا ہے۔ قادریہ۔ سہروردیہ اور نقشبندیہ خانقاہیں کم و بیش تمام مسلمان ممالک میں پائی جاتی ہیں۔ خصوصاً شمالی افریقہ مصر اور ان ملکوں میں جہاں ترک یا تاتاری آباد ہیں۔ حجاز۔ نجد اور یمن میں تصوف کا ذوق نسبتاً کم ہے جس کا سبب وہاں کے باشندوں کی طبائع سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان ملکوں میں ابن تیمیہ اور عبدالوہاب نجدی جیسے ظاہر پرست علماء کا زیادہ اثر رہا ہے۔ جو مذہب کو کشف و وجدان سے بالکل علیحدہ رکھنا چاہتے تھے۔ ہندوستان سے باہر جو صوفی خانوادے زیادہ مقبول ہیں ان میں سے صرف چند کا نام لینا کافی ہے۔ رفاعیہ سید احمد رفاعی کے نام سے منسوب ہے جو غالباً جنیدیہ سلسلہ میں شامل تھے۔ یہ خانوادہ چھٹی صدی ہجری میں قائم ہوا تھا اور ٹرکی۔ مصر اور شام میں بہت مقتدر خیال کیا جاتا ہے۔ ایک اور مشہور خانوادہ عیدروسیہ ہے جو سید عبداللہ مالکی عیدروسی سے منسوب ہے اور جو خانوادہ سہروردیہ میں سے نکلا ہے۔ فرقہ مولویہ مولینا جلال الدین رومی کا نام لیوا ہے اور اس کا مرکز قونیہ ہے جہاں رومی مدفون ہیں۔ یہ وہی خانوادہ ہے جس کے

درویشوں کو "رقاص درویش" کے نام سے یورپ میں خاص شہرت حاصل ہے۔ افریقہ کے بعض درویشوں کے سلسلوں کے متعلق یہ کہنا دشوار ہے کہ ان کو صوفیا میں شمار کیا جائے یا نہیں کیونکہ وہ تصوف کے خاص فلسفہ سے نا آشنا معلوم ہوتے ہیں۔ اور ان کی خارجی زندگی ان عابدوں اور زاہدوں سے زیادہ مشابہ ہے جو اسلام کے قرون اولیٰ میں وہی حیثیت رکھتے تھے۔ جو بعد کے زمانہ میں صوفیا کو نصیب رہی ہے۔ لیکن وہ صوفیوں کی مانند کشف و کرامت کے قائل ہیں۔ اور مہدویت کے عقیدہ نے تو افریقہ کو اپنا وطن مالوف بنا لیا ہے۔

اس قسم کے سلسلوں کی ایک مثال مہدی سوڈانی کے درویش تھے جنہوں نے انیسویں صدی کے آخر میں حکومت مصر اور اس کی محافظ حکومت برطانیہ کے خلاف ایک مدت تک جد وجہد جاری رکھی تھی۔ سنیوسیہ جماعت بھی اسی قسم کے درویشوں کی ایک جماعت ہے جس کو شیخ سنیوسی (متوفی ۱۸۹۷ء) نے قائم کیا تھا۔ مہدی سوڈانی کے مقلدین کی مانند سنیوسیہ کے اغراض و مقاصد بھی مذہب اور سیاست دونوں کے جامع تھے۔ ایک زمانہ میں اس جماعت کی تنظیم بہت قوی خیال کی جاتی تھی اور یہ کہا جاتا تھا کہ وہ اپنے صحرائی مرکز سے تمام شمالی افریقہ پر ایک مخفی حکومت کرتے ہیں۔ جس کا منشا اس ملک کی آبادی کو یورپین اقوام کے تسلط سے نجات دلانا ہے۔ لیکن اطالیہ کی مہم طرابلس کے بعد سینوسیہ کی شہرت پست ہو گئی۔ اور اب ان کا ذکر پیشتر سے بہت کم سننے میں آتا ہے۔ مہدی سوڈانی اور شیخ سنیوسی کی مانند اور بھی بہت سے ہادیانِ طریقت افریقہ انیسویں صدی میں پیدا کئے ہیں۔ لیکن ان کا اثر نسبتاً کم ہوا ہے اور ان کے مفصل تذکرہ کی اس مختصر تبصرہ میں گنجائش نہیں معلوم ہوتی۔ افریقہ کے بعض درویش سلسلوں کی خصوصیت ان کا سحر و طلسمات کا دعویٰ ہے۔ جس میں اس تاریک برّاعظم کی مسلم اور غیر مسلم آبادی یکساں یقین رکھتی ہے۔ یہ ایک دلچسپ واقعہ ہے کہ مراقش کے بعض شریف اپنی رعیت سے بہت سا روپیہ تعویذ گنڈوں کی نذر کے طور پر وصول کرتے تھے کیونکہ شریفی خاندان سادات حسنی ہونے کی بنا پر دینی و دنیوی دونوں قسم کے احترام کا مستحق خیال کیا جاتا ہے۔ اور مراقش کے باشندے اس خاندان کے اراکین کو کشف و کرامت کا اہل تصور کرتے ہیں خواہ ان کا ذاتی کردار اس نوع کے حسن ظن کا مخالف بھی ہو۔

ٹرکی کے بکتاشی درویش فی الواقعہ ایک صوفی خانوادہ سے کچھ زیادہ حیثیت رکھتے ہیں اور ان کو غالباً ایک علیحدہ فرقہ تصور کرنا چاہیئے۔ سولہویں صدی کے قبل سے وہ ٹرکی کی شہرۂ آفاق ینی چری (جنیسری) افواج میں پیش نماز کی خدمت انجام دیتے تھے اور جنگوں میں اپنے روحانی

جذبہ سے ان افواج کا حوصلہ بڑھاتے تھے۔ ان خدمات کے معاوضہ میں ینی چری ان کو حکومت کے تجسس و تفتیش سے محفوظ رکھتے تھے۔ اگرچہ بعض لوگ ان کے مخفی عقائد کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ ان مخفی عقائد کی نوعیت کے بارہ میں عام خیال یہ ہے کہ وہ علی اللہی اور دیگر شیعہ غلاۃ کے عقائد سے مشابہ ہیں۔ اور بعض یورپین اور ترک محققین بیکتاشیہ کو حروفی فرقہ کی ایک فرع قیاس کرتے ہیں۔



اس کتاب کے مقدمہ میں ہم نے یہ خیال ظاہر کیا تھا۔ کہ جس چیز کو باطنیت یا باطنی تعلیم کہا جاتا ہے وہ بہت حد تک سیاسی مقاصد یا بعض قدیم عقائد اور بعض نفسیاتی حقائق کے اختلاط کا نتیجہ ہے۔ اسلام کے باطنیہ فرقوں کے اس مختصر تبصرہ سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ہمارا یہ خیال کس حد تک قابلِ قبول ہے۔



تعلیقات

(۱)

اسماعیلیہ اور متصوفہ کے علاوہ بلاد اسلامی کے بعض اور فرقے اور جماعتیں بھی باطنیہ میں شمار ہونے کی مستحق ہیں۔ خصوصاً اس لئے کہ ان کی تعلیمات اسماعیلی یا صوفی تعلیمات سے کم و بیش مماثل یا ماخوذ خیال کی جاتی ہیں۔ اس قسم کے بعض فرقوں کا کتاب میں ضمنی طور پر کچھ ذکر آگیا ہے اور بعض کا ذکر کرنے کا موقعہ نہیں ملا۔ ان میں سے زیادہ معروف فرقوں کا اجمالی تذکرہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے :-

نصیری یہ فرقہ ارض شام کے اس کوہستانی علاقہ میں رہتا ہے جو سیحون اور نہر الکبیر کے درمیان واقع ہے۔ اور جس کو جبل نصیری کہتے ہیں۔ اپنے مسکن کے اعتبار سے وہ دروز اور اسماعیلیہ کے ہمسایہ ہیں۔ اور ان دونوں فرقوں کا ان پر بہت پرتو پڑا ہے۔ ان کی اصل کے متعلق بہت اختلاف رائے ہے لیکن عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ان کا بانی ایک شخص محمد ابن نصیر امام حسن عسکری علیہ السلام کے پرستاروں میں سے تھا جس نے یہ مذہب قرامطہ اور اسماعیلیہ کے نمونہ پر نویں صدی عیسوی میں وضع کیا تھا۔ نصیری روایات میں اس شخص کو امیر معاویہ کا وزیر بیان کیا جاتا ہے جو سیدنا علی علیہ السلام کے پرستاروں میں سے تھا جس نے یہ مذہب قرامطہ اور اسماعیلیہ کے نمونہ پر نویں صدی عیسوی میں وضع کیا تھا۔ نصیری روایات میں اس شخص کو امیر معاویہ کا وزیر بیان کیا جاتا ہے۔ جو سیدنا علی علیہ السلام کے حریف اور مخالف کا وزیر ہونے کے باوجود ان کا اور ان کی اولاد امجاد کا پاسدار اور ہوا خواہ تھا۔ ایک اور روایت میں اس کو خود سیدنا علیؑ کا آزاد کردہ غلام بتایا جاتا ہے۔ بعض نصیری اور مسیحی عقائد کی مشابہت کی بنا پر ایک زمانہ میں یورپ کے مستشرقین کا یہ خیال تھا کہ نصیری لفظ نصرانی سے مشتق ہے اور یہ فرقہ مسیحی الاصل ہے لیکن مزید تحقیق سے یہ نظریہ متروک ہو گیا ہے۔ اسی طرح اسماعیلیہ سے مشابہت کی بنا پر بعض لوگ ان کو اسماعیلیہ ہی کی ایک فرع خیال کرتے تھے لیکن یہ

خیال بھی درست ثابت نہیں ہوا۔ نصیری عموماً کاشتکار ہیں۔ اور شہروں میں بہت کم رہتے ہیں۔ تعلیم کا ان میں کچھ زیادہ چرچا نہیں۔ ان کے عقائد اسلام، مسیحیت اور بعض قدیم مذاہب کے مختلف عناصر کا ایک مجموعہ ہیں۔ وہ ایک قسم کی تثلیث کے معتقد ہیں جو معنیٰ۔ اسم۔ (یا حجاب) اور باب پر مشتمل ہے۔ کائنات کی حیات کو سات ادوار پر منقسم کیا جاتا ہے اور ہر ایک دور میں مذکورہ بالا تثلیث تین اجسام کی شکل میں متمثل ہوتی ہے۔ آخری دور میں اس کی نمود سیدنا علی علیہ السلام (معنیٰ) سیدنا و مولینا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم (اسم یا حجاب) اور حضرت سلمان فارسی (باب) کی شکل میں ہوئی اور اس تثلیث کی علامت لفظ عمل ہے۔ تثلیث کے تینوں اراکین متحد ہیں۔ لیکن مساوی نہیں۔ معنیٰ سے اسم پیدا ہوا۔ اور اسم سے باب۔ باب نے پانچ ایتام کو پیدا کیا۔ جن سے مراد بعض صحابہ رسول ہیں اور ایتام نے تمام دنیا کو پیدا کیا۔ بعض نصیری سورج چاند اور دیگر فطری مظاہر کو بھی لائق پرستش تصور کرتے ہیں۔ ان عقائد کی بنا پر ان کو غلاۃ شیعہ میں شمار کیا جا سکتا ہے اور اکثر غلاۃ کی مانند وہ تناسخ۔ حلول اور انکار امر و نہی یعنی اباحت کے قائل ہیں۔ وہ عید غدیر اور دوسرے شیعہ تہوار مناتے ہیں اور اس کے ماسوا کرسمس۔ ایسٹر اور [illegible] تہواروں پر بھی خوشی مناتے ہیں۔ وہ اپنے عقائد کو دروز کی مانند شدت سے مخفی رکھتے ہیں۔ اور ان کی ایک مذہبی کتاب بھی ہے جس کا نام کتاب المجموع ہے۔ یہ کتاب اسلوب کے اعتبار سے قرآن مجید کی ایک بہت ناقص نقل ہے اور سولہ سورتوں میں منقسم ہے۔ نصیری فرقہ کے نفوس کی موجودہ تعداد تقریباً تین لاکھ خیال کی جاتی ہے۔

اگرچہ اسماعیلی تعلیم کا عکس بعض نصیری عقائد (مثلاً سات ادوار وغیرہ) میں نمایاں ہے لیکن نصیری سات اماموں کے قائل نہیں بلکہ اثنا عشری شیعہ کی مانند سیدنا علیؑ سے لے کر سیدنا حسن عسکریؑ تک اماموں کو مانتے ہیں۔ ان کی تثلیث مسیحی تثلیث کی نسبت نو افلاطونی تثلیث سے زیادہ مشابہ معلوم ہوتی ہے اور وہ متصوفہ کی مانند ذات باری کے تنزلات اور روحانی مقامات کو مانتے ہیں۔ جنگ عظیم کے بعد جب فرانس نے ارض شام پر اپنا تسلط جمانا شروع کیا تو اس کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ اس ملک کی بعض اقلیتوں کو اپنا معین و مددگار بنانے کی کوشش کرے۔ چنانچہ اس ضرورت کی بنا پر ایک بہت قلیل مدت کے لئے شام کے ایک صوبہ کو جس میں نصیری جماعت کو غلبہ حاصل تھا۔ حکومت علویہ کے نام سے برائے نام خود مختار ریاست بنا دیا گیا۔ لیکن ملک کے عام سیاسی اور اقتصادی حالات کی بدولت اس ریاست

کی ہستی پائدار ثابت نہیں ہوئی اور اس کو شام کے دیگر صوبجات سے ملحق کر دیا گیا۔

اہل حق یا علی اللہی

نصیریہ کی مانند یہ بھی ایک غالی شیعہ جماعت ہے جس کے افراد اناطولیہ۔ ایران۔ ترکستان اور جنوبی روس میں منتشر ہیں۔ شمالی شام کے بعض کرد قبائل بھی اس جماعت میں شامل ہیں۔ اناطولیہ کے علی اللہی عموماً علوی اور قزلباش بھی کہلاتے ہیں وہ بیکتاشی فرقہ سے رسم و راہ و ربط رکھتے ہیں۔ اور نصیریوں سے بھی ان کے تعلقات مخلصانہ ہیں۔ ان کا عقیدہ مجملاً یہ ہے کہ حق ایک ہے اور وہ سیدنا علیؓ ہیں۔ وہی تمام تنزیلات کے ماخذ ہیں۔ اور انہیں نے تمام انبیاء کی زبان سے کلام کیا ہے۔ اس فرقہ کے متعلق ایک عام خیال یہ ہے کہ ان کے ہاں بعض مذہبی مراسم کے دوران میں چراغ گل کر دئے جاتے ہیں۔ اور سب زن و مرد شراب خوری اور دوسرے افعال شنیعہ میں بے تکلف حصہ لیتے ہیں۔ اسی لئے ایران میں علی اللہی فرقہ کے لوگوں کو چراغ کشاں بھی کہتے ہیں۔

حروفی اور بیکتاشی

ٹرکی اور اناطولیہ کے بیکتاشی درویش حاجی بیکتاش سے منسوب ہیں جن کی نسبت کہا جاتا ہے کہ سلطان اورخان کے ہمعصر تھے اور جب سلطان مذکور نے ینی چری (جنیری) سپاہ کی بنیاد ڈالی تھی تو حاجی موصوف سے دعا کا خواہاں ہوا تھا۔ ینی چری فوج ان کو اپنا ولی خاص تصور کرتی تھی لیکن جدید تحقیقات کا ماحصل یہ ہے کہ حاجی بیکتاش اور ان کی تعلیم کے متعلق کوئی تاریخی معلومات موجود نہیں۔ لیکن یہ امر متیقن ہے کہ پندرہویں صدی میں بیکتاشی درویش فضل اللہ حروفی کی تعلیمات سے متاثر ہو گئے جو استرآباد کا باشندہ تھا اور جس کو ملحدانہ عقائد کی اشاعت کے الزام پر امیر تیمور کے بیٹے میراں شاہ نے قتل کروا دیا تھا بعض لوگ فضل اللہ کو اسمٰعیلی یا قرمطی کہتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کوئی پیرو بیکتاشی درویشوں کے زمرہ میں داخل ہو گیا اور اپنے مرشد کی تعلیمات کو حاجی بیکتاش سے منسوب کر کے ان کے درمیان رائج کر دیا۔ ان تعلیمات میں خدا کے انسانوں میں حلول یا ظہور کرنے کا عقیدہ شامل ہے اور اس عقیدہ کی بنا پر وہ تمام انبیا اور سیدنا علیؓ سے لے کر سیدنا حسن عسکریؒ تک ائمہ اہل بیت کو نعوذ باللہ خدا کے اوتار کہتے ہیں۔ خود فضل اللہ کے متعلق بھی ان کا یہی خیال ہے بلکہ اس کو اور اوتاروں سے اکمل و افضل سمجھتے ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ چونکہ انسانی صفات میں سب سے اعلیٰ نطق یا کلام ہے اور کلام حروف سے مرکب ہوتا ہے۔ اس لئے تمام کائنات ہی حروف سے بنی ہے۔ اس نوع کے تخیلات غالباً یہودی قبالہ اور یہودی نو افلاطونی فلسفی فیلو کے بعض نظریات کا عکس ہیں۔

حمدونی فرقہ نے بھی غالباً اس فلسفیانہ ذخیرہ سے اپنے عقائد کو جمع کیا تھا جس سے اسلام کے اور باطنی فرقوں نے استفادہ کیا ہے اور جس کا ذکر ہم اس کتاب میں متعدد مقامات پر کر چکے ہیں اس وقت بکتاشی فرقہ کے لوگ البانیا میں زیادہ تر پائے جاتے ہیں۔ اور البانی قومی تحریک کے بڑے حامی ہیں۔ سابقہ سلطنت عثمانیہ کے دوسرے حصص میں حکومت کی اصلاحی تدابیر نے ان کی خانقاہوں کو ویران اور ان کی جماعت کو منتشر کر دیا ہے۔

پیر مشائخ ہندوستان کے بعض مذہبی گروہ نزاری تعلیم سے متاثر معلوم ہوتے ہیں۔ اور نزاری فوجوں کی مانند ہندو اور اسلامی عقائد کو مختلط کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک پیر مشائخ کے مقلدین ہیں جو اپنے آپ کو مومن کہتے ہیں۔ پیر مشائخ کا اصلی نام معلوم نہیں لیکن کہا جاتا ہے کہ وہ اسماعیلی سید تھے اور صوبہ گجرات کے ایک مقام جنیترال میں ۱۰۶۰ھ میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کا مزار احمد آباد میں ہے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ وہ سنی تھے اور چشتیہ خاندان میں شیخ تاج الدین کے مرید تھے جو حضرت بابا فریدالدین گنج شکر کی اولاد میں سے تھے۔ مومنین پیر مشائخ میں سنی اور شیعہ دونوں پائے جاتے ہیں۔ لیکن ان کے باطنی اور مخصوص عقائد کا ہمیں کچھ علم نہیں۔

پرنامی پنتھی اٹھارہویں صدی کے آغاز میں نیا (نبدیل کھنڈ) میں ایک شخص پران ناتھ نامی نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ تمام مذاہب کا جامع ہے کیونکہ وہی ہندوؤں کا نش کلنکی اوتار، یہودیوں اور عیسائیوں کا مسیح موعود اور مسلمانوں کا مہدی معہود ہے۔ اس نے اپنے عقائد کو ایک کتاب میں مدون کیا جس کو اس کے پیرو تکلجمہ (قلزم!) صاحب کہتے ہیں۔ یہ عقائد مختلف مذاہب کی تعلیمات کا ایک بے ربط مجموعہ ہے۔ کتاب کی زبان بھی عربی۔ ہندی۔ سندھی اور گجراتی کا مجموعہ ہے۔ لیکن دیوناگری حروف میں لکھی گئی ہے۔ اس فرقہ کے لوگ جو پرنامی پنتھی کہلاتے ہیں کتاب مذکورہ کا بہت احترام کرتے ہیں۔ ان میں بت پرستی کی رسم نہیں پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عقیدت رکھتے ہیں لیکن ان کو اور سری کرشنا کو ذات واحد خیال کرتے ہیں۔ مولود اور معراج وغیرہ کے دنوں میں خوشی مناتے ہیں وہ تناسخ ارواح کے قائل نہیں لیکن خدا کو مجسم تصور کرتے ہیں۔ پہلے تین خلفاء کی عزت کرتے ہیں لیکن سیدنا علی علیہ السلام کو ان پر فضیلت دیتے ہیں۔ بعض اسلامی رجحانات کے باوجود وہ اپنے رسم ورواج میں بالکل ہندو ہیں۔ یہ فرقہ نانک پنتھ اور کبیر پنتھ کی مانند مذہبی رواداری پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ اور غالباً اس مذہبی تحریک کا نتیجہ تھا جس کو بھگتی کی تحریک کے نام سے تاریخ ہند میں ذکر کیا جاتا ہے۔

شیخی اور بابی

ایران کے شیخیہ اور بابی جماعتوں نے اسماعیلی باطنی تعلیم سے یقیناً استفادہ کیا ہے۔ ایران کے اور شیعہ شیخیہ کو غلاۃ میں شمار کرتے ہیں۔ اس جماعت کو شیخ احمد بن زین الدین احسائی نے اُنیسویں صدی کے آغاز میں قائم کیا اور ان کے انتقال کے بعد جماعت کی سرکردگی سید کاظم رشتی کے حصے میں آئی۔ شیخی امام کے متعلق بہت غالی عقائد رکھتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ امام زمان اور ملت اسلامی کے درمیان ایک واسطہ کا ہونا ضروری ہے۔ تاکہ امام کے احکام اس واسطہ سے ملت کو وصول ہوتے رہیں۔ وہ اس واسطہ کو باب کا لقب دیتے ہیں۔ اور ان کے خیال میں شیخ احمد اور سید کاظم دونوں الواب تھے۔ سید علی محمدؒ (ولادت ۱۸۱۹ء) ابن سید رضا شیرازی سید کاظم رشتی کے ارشد تلامذہ میں سے تھا۔ سید موصوف کے انتقال کے بعد شیخی گروہ کے بعض اراکین نے سید علی محمدؒ کو ان کا جانشین تسلیم کر لیا۔ لیکن بعض نے حاجی کریم خان کرمانی کی پیروی کو مرجح خیال کیا اور سید علی محمدؒ کی جماعت سے علیحدہ ہو گئے۔ اس طرح شیخی فرقہ سے بابی فرقہ پیدا ہو گیا۔ اور سید علی محمدؒ کے سب سے اول پیرو ملا حسین۔ ملا محمد علی بر فروش قرۃ العین سب ابتدا میں شیخی تھے۔

سید علی محمدؒ نے ۱۸۴۴ء میں باب ہونے کا دعویٰ کیا اور اس کے آٹھ مہینہ بعد یہ دعویٰ کر دیا کہ وہ خود مہدی معہود اور احکام شرعیہ کی ترمیم و تنسیخ کا مجاز ہے۔ ان بلند بانگ دعاوی نے ایران میں اس کے اور اس کی جماعت کے خلاف تعصب کی ایک زبردست موج پیدا کر دی اور آخر کار حکومت نے اس کو اور اس کے بہت سے متعلقین کو نہایت عذاب سے قتل کروا دیا۔ اس تشدد نے بابی مذہب کا خاتمہ نہیں کیا وہ باقی رہا اگرچہ اس کی شکل بدل گئی۔ لیکن بابی مذہب کے ارتقاء اور اس کی فرع بہائی مذہب کی تفصیل کی گنجائش نہیں۔

سید علی محمدؒ کے رفقاء میں سب سے زیادہ دلکش شخصیت قرۃ العین کی ہے جس کا اصلی نام زریں تاج تھا۔ اور جو سید کاظم رشتی کے ایک مصاحب ملا محمد صالح کی بیٹی تھی۔ باب نے اس کو طاہرہ کا لقب دیا تھا۔ اس کی شادی اپنے کنبہ میں ایک شخص محمدؒ تقی نامی سے ہوئی تھی لیکن قرۃ العین اس کو چھوڑ کر ملا محمد علی بر فروش (بابی جماعت اس کو جناب قدوس کہتی تھی) کے ساتھ رہنے لگی۔ یہ شخص عموماً ان تمام بدعات اور خلاف شرع رسومات کا موجد خیال کیا جاتا ہے جو بابی فرقہ میں رائج ہو گئیں۔ قرۃ العین اپنے حُسن و شاعری کی بدولت تمام ایران میں مشہور تھی لیکن یہ شہرت اس کو اور بابیوں کے ساتھ مقتول ہونے سے نہ بچا سکی۔ سید علی محمدؒ ۱۸۵۰ء میں

قتل ہوا اور اس وقت اس کی عمر صرف اکتیس سال تھی۔ بابیوں کے عقائد بعض مسائل میں غلاۃ شیعہ یا اسماعیلیہ باطنیہ عقائد سے مماثل معلوم ہوتے ہیں۔

علامہ شہرستانی نے اپنی کتاب الملل والنحل میں چار بدعتی عقائد کو خصوصیت سے غالی شیعیت کے ساتھ منسوب کیا ہے اوّل بدا (جس سے یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مشیت کو بدل سکتا ہے۔ (اس کی اصل امام جعفر صادقؒ کی جانشینی کا جھگڑا ہے۔ عام شیعہ عقیدہ کی رو سے امام کا تقرر بالنص ہوتا ہے۔ امام موصوف نے ابتدا میں حضرت اسماعیل کو اپنا وصی نامزد کیا تھا لیکن حضرت اسماعیل کی وفات کے سبب سے امامت حضرت موسیٰ کاظم یا اسماعیلی عقیدہ کی رو سے حضرت محمدؐ ابن اسماعیل کو منتقل ہو گئی۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ بدل سکتا ہے) دوم رجعت سوم حلول، چہارم تناسخ۔ ان چاروں عقائد کا کچھ نہ کچھ شائبہ بابی مذہب میں پایا جاتا ہے۔ اگرچہ رجعت کے بارہ میں ان کا عقیدہ غالباً یہ نہیں کہ وہی اشخاص دُنیا میں بار بار آتے رہتے ہیں۔ بلکہ یہ ہے کہ ان کے مثل اشخاص ہر زمانہ میں پیدا ہو جاتے ہیں۔ بابی اسماعیلیہ کی مانند اللہ تعالیٰ کو انسان کی شناخت وعلم سے بالاتر خیال کرتے ہیں۔ اور اس کی معرفت کا مفہوم صرف انبیاء اور ائمہ کی تقلید و اطاعت کو خیال کرتے ہیں۔ باب کی ذات کے متعلق ان کا خیال کچھ اس قسم کا ہے جو غالی شیعہ اور اسماعیلیہ کا ہے۔ امام کے بارہ میں یعنی یہ کہ وہ اس کو صفات الٰہی کا مظہر اور شرع اسلامی کی تنسیخ کا مجاز خیال کرتے ہیں۔ کتب سماوی کی تفسیر میں وہ باطنیہ کی طرح تاویل کا بکثرت استعمال کرتے ہیں۔ اور حروف کو پُر معنی اشیاء قرار دے کر اسی قسم کے نتائج ان سے مستنبط کرتے ہیں جیسے اسماعیلیہ اور حروفی وغیرہ کا طریقہ ہے۔ لیکن ان میں اور اسماعیلیہ میں جو سب سے بڑا فرق ہے وہ یہ ہے کہ ان کے سمجھانے کے لئے کسی مامور من اللہ معلم کی ضرورت نہیں۔ نیز وہ اپنے عقائد کے اظہار میں کوئی مضائقہ نہیں کرتے اور ان کی تبلیغ کو فرض خیال کرتے ہیں۔

یزیدی اس پُر اسرار فرقہ کے لوگ کردستان عراق میں موصل کے قریب آباد ہیں۔ ان کے متعلق عام روایت یہ ہے کہ وہ شیطان کی پرستش کرتے ہیں۔ اگرچہ اس کا نام لینا بہت بڑا گناہ خیال کرتے ہیں جب اس کا ذکر کرنا لابدی ہوتا ہے تو ملک طاؤس کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ ان کے عبادت خانوں میں طاؤس اور سانپ کی تصویریں نمایاں ہوتی ہیں۔ یہ غالباً شیطان کے حضرت آدم کو بہکانے کی مشہور روایت کی ایک تلمیح ہے۔ شیطان کو پوجنے سے یہ لازم نہیں ہوتا کہ وہ خدا کی ہستی کے منکر ہیں۔ بلکہ خیال تو یہ ہے کہ وہ خدا کو بھی مانتے ہیں۔ لیکن

چونکہ وہ رحیم وکریم ہے اور اس سے کسی ایذا یا تکلیف کا اندیشہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے وہ اس کی عبادت کو غیر ضروری خیال کرتے ہیں۔ اس فرقہ کی وجہ تسمیہ کے بارہ میں اختلاف ہے بعض لوگ اس کو یزید ابن معاویہ سے منسوب کرتے ہیں اور بعض فارسی لفظ یزدان کو اس کا ماخذ بتاتے ہیں۔ اس کا بانی ایک شخص عدی نامی بیان کیا جاتا ہے جس کی اصلی یا موضوعہ قبر کو یزیدی اپنی زیارتگاہ خیال کرتے ہیں۔ شیخ عدی کی شخصیت کے بارہ میں بہت متضاد بیانات ہیں۔ بعض لوگ اس کو ساتویں صدی عیسوی اور بعض دسویں صدی عیسوی میں رکھتے ہیں۔ غالب قیاس یہ ہے کہ وہ خاندان بنی امیہ میں سے تھا اور آٹھویں صدی ہجری میں شام سے موصل آیا تھا۔ یزیدیوں کی ایک مقدس کتاب بھی ہے جسے وہ اغیار سے بالکل مخفی رکھتے ہیں۔ اور ان کے عقائد کے متعلق اس وقت تک بیرونی دنیا کو بہت کم علم ہے۔ ناقص معلومات کے باوجود جہاں تک قیاس کو دخل ہے ان کا مذہب مجوسی اور کلدانی عقائد کی تخریب کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ مجوسیوں کی مانند وہ ثنویت کے قائل ہیں۔ اور کلدانیوں کی مانند اجرام فلکی کو احترام و پرستش کا مرجع خیال کرتے ہیں۔

اس بنیاد پر یزیدیوں نے جو عمارت بنائی ہے اس میں کچھ خشت و سنگ یہودیت مسیحیت اور اسلام سے بھی لئے ہیں۔ وہ ان سب مذاہب کے پیغمبروں کی عزت کرتے ہیں اور ان کی کتب سماوی کو تسلیم کرتے ہیں لیکن بحیثیت مجموعی ان کو اسلام یا اس کے مختلف فرقوں سے اتنا کم تعلق ہے کہ ہم کو بہت شک و شبہ ہے کہ اس کتاب میں ان کا ذکر کرنا موزوں بھی ہے یا نہیں۔

(۲)

آغاخاں کا خاندان

اسماعیلیہ نزاریہ کے حاضر امام ہز ہائی نس آغاخاں بالقابہ کا ذکر کتاب میں کئی جگہ آچکا ہے لیکن ان کی انوکھی حیثیت اور نمایاں شخصیت اس بات کی متقاضی معلوم ہوتی ہے کہ ان کے خاندان کے تاریخی حالات کو کسی قدر وضاحت کے ساتھ بیان کیا جائے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ آغاخاں الاموت کے نزاری ائمہ کے جانشین ہیں لیکن الاموت کی تباہی کے بعد پانچ سو سال تک نزاری ائمہ صفحات تاریخ سے تقریباً معدوم ہو جاتے ہیں اور سوائے ایک دو موہوم نشانات کے ان کی ہستی کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ اٹھارہویں صدی سے آغاخاں کے آباؤ اجداد ایرانی سیاست کے میدان میں کارفرما نظر آتے ہیں۔ انیسویں صدی کے نصف اول میں موجودہ آغاخاں کے دادا جن کا اسم گرامی محمد حسن حسینی تھا ایران سے ہند کو مہاجرت کرنے پر مجبور ہوئے اور اس کے بعد سے اگرچہ ان کے خاندان نے اپنے ایرانی تعلقات کو ترک نہیں کیا لیکن اس

مقتدر خاندان کا مستقل مسکن ہندوستان ہے۔ یہاں ضمنی طور پر یہ تصریح کر دینی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ آغا خاں کا لقب نہ تو امام یا پیر کی مانند کوئی مذہبی لقب ہے اور نہ اسم معرفہ ہے بلکہ محض ایک عرف ہے جو چند پشتوں سے ان کے خاندان میں بزرگ خاندان کے لئے مخصوص رہا ہے۔ آغا خاں کے خاندان کے تاریخی حالات معلوم کرنے کا ہمارے لئے سب سے مستند و معتبر ذریعہ وہ فیصلہ ہے جو بمبئی کی عدالت عالیہ کے جج جسٹس آرنولڈ نے ۱۲ نومبر ۱۸۶۶ء کو ایک مقدمہ کے اختتام پر صادر کیا تھا۔ اس مقدمہ کے محرک بعض خوجے تھے جو آغا خاں سے منحرف ہو گئے تھے اور اس کے دوران میں فریقین کی جانب سے جو شہادت پیش کی گئی تھی۔ اس کے بہت بڑے حصہ کا تعلق اس سوال سے تھا کہ آغا خاں کون ہیں اور ان کا خوجوں سے کیا واسطہ ہے؟ فاضل جج نے اپنے فیصلہ میں اس سوال کا جو جواب دیا اس کا خلاصہ یہ ہے۔ کہ الاموت کا چوتھا فرمانروا حسن (علےٰ ذکرہ السلام) نزار کی اولاد میں سے ہونے کا مدعی تھا۔ اگرچہ جسٹس آرنولڈ اس دعویٰ کو مشکوک خیال کرتے ہیں۔ حسن اور اس کے جانشین آغا خاں کے نسب نامہ میں شامل ہیں ۱۲۵۸ء میں الاموت کا خاتمہ ہو گیا لیکن اسماعیلی جماعت ایران اور شام میں باقی رہ گئی۔ اس وقت سے لے کر آغا خاں اول تک ان کے آباؤ اجداد کا تاریخ میں کوئی ذکر نہیں آتا۔ ان میں سے ایک یعنی اسلام شاہ کا ذکر خوجہ روایات میں بطور امام وقت کے آتا ہے جن کے داعی پیر صدرالدین تھے۔

ایران کے شاہان زندیہ کے دور حکومت میں (یعنی تقریباً ۱۷۵۰ء تا ۱۷۸۶ء میں میکڈونلڈ کنیر اپنی کتاب "ٹوپوگرافیکل ہسٹری آف پرشیا" میں لکھتا ہے کہ "کوہستان (مازندران) میں خصوصاً الاموت کے نزدیک اسماعیلیہ (نزاریہ) کے باقیات موجود ہیں۔ جن کو حسینی کہتے ہیں اور ایران کے اسماعیلیہ ایک امام کو جو نواح کہف (بلاد قم) میں رہتا ہے اپنا سرگروہ مانتے ہیں اور ان امام کے پاس ہندوستان تک سے ان کے مرید زیارت کے لئے آتے ہیں۔" یہ امام آغا خاں اول کے والد شاہ خلیل اللہ تھے۔ جن کو ۱۸۱۷ء میں یزد کے باشندوں نے ایک بلوہ عام کر کے قتل کر دیا۔ فتح علی شاہ قاچار شاہ ایران نے اس واقعہ کے بعد ان کے بیٹے محمد حسن (یعنی آغا خاں اول) سے اپنی بیٹی کی شادی کر دی۔ اور ان کو بلاد قم اور محلات کا (جو ہمدان اور قم کے درمیان واقع ہے) گورنر مقرر کر دیا۔ ۱۸۳۸ء میں جب محمد علی شاہ قاچار تخت ایران پر متمکن تھے آغا خاں اول نے حکومت کے خلاف بغاوت کر دی جس کی وجہ غالباً شاہ کے مشیر خاص حاجی مرزا آقاسی کی مخاصمانہ روش تھی۔ دو سال تک آغا خاں افواج شاہی کا مقابلہ کرتے رہے لیکن آخر کار شکست کھا کر سندھ

میں پناہ گزیں ہو گئے۔ انہوں نے حکومت برطانیہ کو سندھ کی تسخیر میں قابل قدر امداد دی اور ۱۸۴۱-۴۲ء کی جنگ افغانستان میں بھی حکومت کی اعانت میں حصہ لیا۔ ۱۸۴۵ء میں وہ بمبئی آ گئے اور یہیں سکونت اختیار کر لی۔ فاضل جج ان کی سالانہ آمدنی کا تخمینہ جو ان کو پیروؤں کی طرف سے بشکل نذرانہ وصول ہوتی ہے، دس ہزار پونڈ کرتے ہیں۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جب آغا خان کا خاندان ایران میں تھا اس وقت بھی خوجے اپنا نذر و ہدیہ اپنے سرکار صاحب کو برابر ارسال کرتے تھے اور ان میں سے بعض آغا خان کے مسکن تک جسے وہ اپنی اصطلاح میں درخانہ کہتے ہیں۔ زیارت کے قصد سے بھی جاتے تھے۔ چنانچہ گواہوں میں سے ایک نے اپنے سفر کرمان کے حالات بیان کئے جو اس نے ۱۸۳۶-۳۷ء میں اس مقصد سے کیا تھا۔ خوجوں میں پہلا اختلاف ۱۸۴۶-۴۷ء میں ہوا۔ جب آغا خان اول نے قرآن مجید کی تعلیم کے مطابق عورتوں کے حق میراث کو ان میں رائج کرنے کی کوشش کی۔

۱۸۶۱ء میں آغا خاں نے ایک مکتوب شائع کیا جس کا مضمون یہ تھا کہ ان کی خواہش ہے کہ جماعت کو شادی بیاہ۔ وضو و طہارت اور تجہیز و تکفین کے بارہ میں اپنے (یعنی آغا خان کے) آباء و اجداد کی سُنت کا پابند بنائیں۔ اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ جماعت کی ایک اقلیت ان سے منحرف ہو گئی اور اپنے آپ کو سُنی کہنے لگے۔ ۱۸۶۲ء میں ان لوگوں کو جماعت سے خارج کر دیا گیا (اس واقعہ کی حقیقت غالباً یہ ہے کہ اس سے قبل اعمال مذکورہ کو خوجے شاید سنی طریقہ پر ادا کرنے کے عادی تھے اور وہ اس کو ترک کر کے شیعہ طریقہ اختیار کرنے پر راضی نہ ہوئے)

فاضل جج کا یہ بیان آغا خان اور ان کی دینی وجاہت کے متعلق تمام ضروری اور متعلق معلومات کا جامع ہے۔ ان کا نسب نامہ جس طرح ان کی پیرو جماعت میں رائج ہے حسب ذیل ہے:-

(۱) حضرت علیؑ
(۲) حضرت امام حسینؑ
(۳) حضرت امام زین العابدینؑ
(۴) حضرت امام محمد الباقرؑ
(۵) حضرت امام جعفر الصادقؑ
(۶) حضرت اسماعیل ابن جعفرؑ
(۷) وصی محمدؑ

(۸) وفی احمد
(۹) تقی محمدؑ بالنقی محمدؑ
(۱۰) رضی عبداللہ
(۱۱) مہدی محمدؑ
(۱۲) قائم
(۱۳) منصور
(۱۴) معز

فاطمی خلفاء مغرب و مصر

(۱۵) عزیز
(۱۶) حاکم
(۱۷) ظاہر
(۱۸) مستنصر
(۱۹) نزار
۲۰ ہادی
(۲۱) مہدی (یا مہتدی یا مقتدی)
(۲۲) قاہر
(۲۳) علیٰ ذکرہ السلام
(۲۴) علاء الدین محمدؒ
(۲۵) جلال الدین
(۲۶) علاء الدین محمدؒ
۲۷ رکن الدین خورشاہ

(فرمانروایان الموت)

(۲۸) شمس الدین
(۲۹) قاسم شاہ
(۳۰) اسلام شاہ
(۳۱) محمد شاہ
(۳۲) مستنصر باللہ
(۳۳) عبدالسلام
(۳۴) غریب مرزا
(۳۵) نورالدین
(۳۶) مراد میرزا
(۳۷) ذوالفقار علی
(۳۸) نورالدہر علی
(۳۹) خلیل اللہ
(۴۰) نزار
(۴۱) سید علی
(۴۲) حسن علی
(۴۳) قاسم علی
(۴۴) ابوالحسن علی
(۴۵) خلیل اللہ
(۴۶) محمد حسن شاہ (آغا خان اول)
(۴۷) علی شاہ (آغا خان دوم)
(۴۸) سلطان محمد شاہ (آغا خان-

اس شجرہ نسب کو نزاری اماموں کی فہرست بھی کہا جا سکتا ہے۔ کیونکہ جن اشخاص کے نام اس میں آئے ہیں ان سب کو نزاری فرقہ اپنا امام تصور کرتا ہے۔ یہ فرقہ جیسا کہ پہلے تصریح کی جا چکی ہے جمہور شیعہ کے خلاف حضرت امام حسن علیہ السلام کی مستقل امامت کو تسلیم نہیں کرتا اور ان کی بعض مذہبی کتابوں میں پہلے دس اماموں کو اوصیا، گیارہ سے لے کر انیس تک (یعنی عبیداللہ المہدی سے لے کر نزار تک) کو ائمہ اور ان کے بعد جو اشخاص نزاری فرقہ کی نگاہ میں منصب امامت پر فائز ہوئے ان کو قائم کے مخصوص القاب سے ذکر کیا جاتا ہے۔

ہز ہائی نس سر سلطان محمد شاہ آغا خان اس شجرہ کی رو سے اسماعیلیہ نزاریہ کے اڑتالیسواں امام خیال کئے جا سکتے ہیں۔ اور نزاری عقیدہ ہے کہ ان کے خاندان میں امامت ہمیشہ جاری رہے گی

یہ شجرہ وہ ہے جو ہندوستان کے خوجوں میں رائج ہے۔ اور اس شجرہ کے بھی عموماً مطابق ہے جو مسٹر ڈومانیا کی کتاب "ہز ہائی نس آغا خاں کی ایک مختصر تاریخ" میں درج ہے۔ صرف بعض ناموں کی شکل میں اختلاف ہے مثلاً نمبر (۹) بجائے تقی محمد کے مسٹر ڈومانیا کی کتاب میں تقی قاسم ہے۔ نمبر (۴۳) غریب مرزا کا نام مرزا عباس شاہ درج ہے۔ اور اس سے اگلا نام بجائے نورالدین کے ابوذر شاہ ہے۔ لیکن سب سے بڑا اختلاف جو ہے وہ یہ ہے کہ نمبر (۲۲) قاہر بالکل محذوف ہے اور نمبر (۴۰) نثار و نمبر (۴۵) خلیل اللہ کے درمیان بجائے چار ناموں کے پانچ نام ہیں یعنی ابوالحسن قاسم شاہ۔ محمد حسن بیگ۔ جعفر شاہ اور مرزا محمد باقر ان کے بعد شاہ خلیل اللہ کا نام ہے جو آغا خاں اول کے والد تھے۔ ایک اور شجرہ میں جس کا ماخذ وسط ایشیا کی ایک اسماعیلی تصنیف (جو فارسی زبان میں ہے) بیان کیا جاتا ہے۔ ہمارے شجرہ کا تینتالیسواں نام (قاسم علی) موجود نہیں اور اس طرح ہز ہائی نس آغا خاں کا نمبر بجائے ۴۸ کے ۴۷ ہو جاتا ہے۔ حال میں ہز ہائی نس آغا خاں کی ایک اور سوانح عمری شائع ہوئی ہے جس کا نام "پرنس آغا خاں کی مستند تاریخ" ہے اور جس کے مصنف سید اقبال علی شاہ ہیں۔

اس کتاب میں آغا خان کا سلسلہ نسب بجائے حضرت اسماعیل ابن جعفر صادق کے حضرت موسیٰ کاظم ابن جعفر صادق سے ملا دیا گیا ہے۔ یعنی ہمارے شجرہ کے ساتویں امام وصی محمد کو بجائے حضرت اسماعیل ابن جعفر کے حضرت موسیٰ ابن جعفر کا فرزند قرار دیا گیا ہے۔ آغا خاں کے ایک قرابت دار سے یہ سننے میں آیا ہے کہ ان کے خاندان کے کم از کم بعض افراد سادات موسویہ میں سے ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن یہ نسب مسلمہ تاریخی روایات کا مخالف اور آغا خاں کی اسماعیلی امامت کا بالکل منافی ہے اور غالباً ایران کی سکونت اور خاندان صفویہ کے اقتدار کا نتیجہ ہے۔ جو سادات موسویہ میں سے تھے۔ تقریباً تیس سال ہوئے کہ آغا خاں کے خاندان کے بعض اشخاص نے ان کے خلاف وراثت کا دعویٰ دائر کیا تھا۔ اور اس کا فیصلہ مسٹر جسٹس رسل جج عدالت عالیہ بمبئی نے صادر کیا تھا۔ مقدمہ کے دوران میں آغا خان کے خاندان کے بہت سے ذکور و اناث کی شہادتیں اس مضمون کی گذری تھیں کہ آغا خان اور اُن کے تمام اقربا اثنا عشری مذہب رکھتے ہیں اور جیسا کہ پیشتر نقل ہو چکا ہے۔ ایک محترمہ خاتون (بی بی صاحبہ دختر محمد حسن شاہ آغا خاں اول) نے تو یہاں تک کہہ دیا تھا کہ ان کے بھائی آغا علی شاہ محض پیش نماز کی حیثیت رکھتے تھے۔ اور اس خاندان میں کوئی امام نہیں ہوا۔ جج نے اس امر کا جو تصفیہ کیا وہ یہ تھا کہ اس میں کوئی

شک نہیں کہ موجودہ آغاخاں کی والدہ اور ان کے بعض قریبی رشتہ دار اثنا عشری عقائد رکھتے ہیں - اور آغاخاں مقر ہیں کہ اپنی والدہ کے پاس خاطر سے بعض اثنا عشری مراسم کی ادائگی کے موقعہ پر وہ خود بھی موجود تھے - لیکن مدعیان یہ ثابت کرنے سے قاصر رہے ہیں کہ آغاخاں اثنا عشری ہیں یا زمانہ ماضی میں کبھی یہ عقیدہ رکھتے تھے - آغاخانی خاندان کے ارکین کا اثنا عشری عقائد کا اظہار بھی غالباً ان کے موسوی نسب کے مانند توطن ایران کے اثرات کا نتیجہ ہے - ورنہ سمجھ میں نہیں آتا کہ کوئی شخص جو سیدنا موسیٰ کاظم کی اولاد میں سے ہو اور اثنا عشری مذہب رکھتا ہو کس طرح حضرت اسماعیل ابن جعفر صادق کا جانشین اور نزاریہ فرقہ کا امام ہو سکتا ہے - اگر سید اقبال علی شاہ اور مقدمہ مذکورہ بالا کے بعض گواہان کے بیانات کو صحیح مان لیں تو اس فرقہ اور اس کے پیشوا کی پُر اسرار حیثیت واقعتاً ایک معمہ بن جاتی ہے - اس ضمن میں یہ معلوم کرنا فائدے سے خالی نہیں کہ ایک مشہور نزاری تصنیف (کلام پیر) میں سیدنا موسیٰ کاظم علیہ السلام کی امامت کا اقرار ایک جزئی پیرایہ میں موجود ہے یعنی یہ کہ ان کو امام حسن علیہ السلام اور امام حسین علیہ السلام کی مثال کے مطابق اپنے بھائی حضرت اسماعیل کے مقابلہ میں جو امام المستقر تھے امام المستودع قرار دیا گیا ہے اور یہاں تک لکھا ہے کہ ان دونوں کو ایک دوسرے سے جدا نہیں خیال کرنا چاہئیے - لیکن ساتھ ہی یہ بھی لکھا ہے کہ چونکہ امام موسیٰ کاظم علیہ السلام مستقل امام نہیں تھے - اور ان کا تقرر بالنص نہیں ہوا تھا ان کی اولاد کو منصب امامت کا کوئی حق نہیں ہو سکتا اور وہ صرف سید کہلانے کے مستحق ہیں -

یہ ایک دلچسپ سوال ہے کہ قدیم اسماعیلی سلسلہ امامت کی مذکورہ بالا ترمیم کو صفوی اثنا عشری حکومت کے دباؤ کا نتیجہ خیال کیا جائے یا نزاری ائمہ متاخرین کے موسوی النسب ہونے کی دلیل!

(۳)

مستعلویہ ائمہ اسماعیلیہ مستعلویہ کے تقریباً تمام ائمہ کا ذکر کتاب میں آچکا ہے لیکن اس خیال سے کہ نزاریہ ائمہ کی فہرست سے تقابل میں آسانی ہو مستعلویہ ائمہ کی مکمل فہرست ذیل میں درج کی جاتی ہے جو مسٹر آصف - اے - اے فیضی کے ایک مضمون سے مقتبس ہے :-

(۱) امام حسنؑ ابن علیؑ
(۲) امام حسینؑ ابن علیؑ
(۳) امام علی زین العابدینؑ ابن حسینؑ
(۴) امام محمد الباقرؑ ابن علیؑ
(۵) امام جعفر الصادقؑ ابن محمدؑ
(۶) امام اسمٰعیل الوفی ابن جعفرؑ

(۷) امام محمد الشاکر ابن اسماعیل
(۸) امام عبداللہ (المستور) الرضی
(۹) امام حسین (المستور) الذکی
(۱۰) عبداللہ (عبیداللہ) المہدی باللہ
(۱۱) محمد القائم بامراللہ
(۱۲) اسماعیل المنصور باللہ
(۱۳) معد المعز لدین اللہ
(۱۴) نزار العزیز باللہ
(۱۵) حسین الحاکم بامراللہ
(۱۶) علی الظاہر لاعزاز دین اللہ
(۱۷) معد المستنصر باللہ
(۱۸) احمد المستعلی باللہ
(۱۹) المنصور الامر باحکام اللہ
(۲۰) ابوالقاسم الطیب

خلفائے مغرب و مصر

مسٹر فیضی کا بیان ہے کہ اسماعیلیہ مستعلویہ اپنے ائمہ کا شمار امام حسنؑ سے کرتے ہیں۔ سیدنا علی علیہ السلام سے نہیں کرتے ۔ داؤدی اور سلیمانی بوہروں کے صحیفوں میں ائمہ کا سلسلہ شروع کرنے سے قبل تین نام علیحدہ ذکر کئے جاتے ہیں یعنی حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سیدنا علی علیہ السلام اور سیدہ فاطمہ علیہا السلام۔ ہمارے خیال میں سیدنا علیؑ کو ائمہ کے شمار سے علیحدہ رکھنے کی غالباً یہ ہے کہ اسماعیلی عقیدہ کی رو سے وہ اپنے دور کے صامت یا اساس ہیں۔ اور یہ خصوصیت ان کو اور ائمہ سے ممتاز کرتی ہے۔ معلوم نہیں کہ نزاری مسلک اس بارہ میں کیا ہے ۔ فاطمی خلیفہ الحاکم بامراللہ کے متعلق مسٹر فیضی یہ دلچسپ تصریح فرماتے ہیں ۔ کہ داؤدی صحیفۃ الصلوٰۃ میں ان کے انجام کے بارہ میں یہ لکھا ہے کہ وہ آسمان پر چلے گئے۔ سلیمانی صحیفہ میں ان کی جائے وفات کو "بالائے امان" لکھا ہے ۔ جس کا مطلب سمجھ میں نہیں آتا ۔ فہرست مندرجہ بالا کے مطابق مستعلویہ ائمہ کی معلومہ تعداد اکیس ہے اور امام طیب کے بعد سے امامت بحالت ستر میں ہے جس طرح کہ امام جعفر صادق اور عبداللہ المہدی کے درمیانی زمانہ میں مستور رہی تھی۔ لیکن امامت کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہے گا اور ہر ایک زمانہ میں ایک ظاہر یا مستور امام کی موجودگی اسماعیلیہ بلکہ تمام شیعہ گروہ کے خیال میں لازمی ہے ۔ امام کی غیبت میں اس کے داعی کو اسماعیلی جماعت میں تقریباً وہی اقتدار و اختیار حاصل ہے جو امام کا حق سمجھا جاتا ہے ۔ داؤدی بوہروں کے موجودہ داعی طاہر سیف الدین ابن محمد برہان الدین ہیں جن کا مستقر سورت ہے اور سلیمانی بوہروں کے داعی حال کا نام علی ابن محسن ہے۔ اور وہ یمن میں رہتے ہیں :

گیلانی الیکٹرک پریس ہسپتال روڈ لاہور میں باہتمام منشی محمد صادق (مینیجر اُردو مرکز لاہور) پرنٹر و پبلشر
کے چھپ کر اُردو مرکز بک ڈپو مزنگ لاہور سے شائع کیا۔